Historia de la prosa medieval castellana

II

El desarrollo de los géneros.
La ficción caballeresca y el orden religioso

Fernando Gómez Redondo

Historia de la prosa medieval castellana

II

El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso

CÁTEDRA

CRÍTICA Y ESTUDIOS LITERARIOS

GRAD
860.9
G63494hi

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Fernando Gómez Redondo
© Ediciones Cátedra, S. A., 1999
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M 23.806-1999
I.S.B.N.: 84-376-1643-3 (Obra completa)
I.S.B.N.: 84-376-1730-8 (Vol. II)
Printed in Spain
Impreso en Anzos, S. L.
Fuenlabrada (Madrid)

y rad
32401565
span
5/12/00

Para Juan Manuel Cacho Blecua y María Jesús Lacarra,
pues «lo que los amigos an deve ser
comunal entre ellos, porque amistança
es ansí como una comunidat»

(B. Latini, *Libro del tesoro,* II.xliii).

Lista de abreviaturas

Las siglas y los títulos abreviados remiten a instituciones, revistas o libros usados con cierta frecuencia en los dos capítulos de este segundo tomo. Cuando se envía al primero de esta *Historia de la prosa* se indica con I entre paréntesis, seguido de la página, epígrafe o nota correspondientes. Se complementa así la primera lista de abreviaturas (I, págs. 14-18).

AF: Anuario de Filología.

AFA: Anuario de Filología Aragonesa.

AIEM: Anales del Instituto de Estudios Madrileños.

Amor y pedagogía: Pedro M. Cátedra, *Amor y pedagogía en la Edad Media (Estudios de doctrina amorosa y práctica literaria)*, Salamanca, Universidad, 1989.

Anth: Anthropos.

ARo: Archivum Romanicum.

AST: Analecta Sacra Tarraconensia.

BF: Boletim de Filologia.

Caballeros, monjas y maestros: Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media (Actas de las V Jornadas Medievales), ed. de Lilian von der Walde, Concepción Company y Aurelio González, México, UNAM-Colegio de México, 1996.

CD: Ciudad de Dios.

CEC: Centro de Estudios Cervantinos (Alcalá de Henares).

CHA: Cuadernos Hispanoamericanos.

CILH: Cuadernos para Investigación de la Literatura Hispánica.

CL: Compás de Letras.

C.N.R.S.: Centre National de la Recherche Scientifique.

Cuento y novela corta en España 1: María Jesús Lacarra (ed.), *Cuento y novela corta en España 1. Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1999.

EHF: Estudios Humanísticos. Filología (León).

El debate sobre la caballería: Jesús D. Rodríguez Velasco, *El debate sobre la caballería en el siglo XV (La tratadística caballeresca castellana en su marco europeo)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1996.

ER: Estudis Romànics.

ETF: Espacio, Tiempo y Forma.

García Villoslada-Llorca, *Historia de la Iglesia Católica:* Ricardo García-Villoslada y Bernardino Llorca, *Historia de la Iglesia Católica III. Edad Nueva (La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica)*, Madrid, B.A.C., 1967.

Guía Literatura Románica: Jesús D. Rodríguez Velasco, *Guía para el estudio de la literatura románica medieval*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1998, 2 vols.

Historias caballerescas del siglo XVI: Historias caballerescas del siglo XVI, ed. de Nieves Baranda, Madrid, Turner (Bibl. Castro), 1995, 2 vols.

Historias y ficciones: Historias y ficciones: Coloquio sobre la literatura del siglo xv *(Valencia, 29-31 de octubre de 1990)*, ed. de R. Beltrán, J. L. Canet y J. L. Sirera), Valencia, Universitat de València, Departament de Filologia Espanyola, 1992.

HS: Hispania Sacra.

La cultura hispánica y occidente: La cultura hispánica y occidente. Actas del IV Congreso Argentino de Hispanistas (Mar del Plata, 18-20 de mayo de 1995), ed. de E. M. Villarino, L. R. Scarano, E. G. Fiadino y M. G. Romano, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 1997.

La letteratura romanza medievale: La letteratura romanza medievale (Una storia per generi), ed. de Costanzo di Girolamo, Bolonia, Il Mulino, 1994.

Libros de viaje en el mundo románico: Libros de viaje. Actas de las Jornadas sobre los «Libros de viaje en el mundo románico» (Murcia, noviembre de 1995), ed. de F. Carmona Fernández y A. Martínez Pérez, Murcia, Universidad de Murcia, 1996.

Literatura de caballerías: Literatura de caballerías y orígenes de la novela, ed. de Rafael Beltrán, Valencia, Universitat, 1998.

LR: Les Lettres Romanes.

MAe: Medium Aevum.

Med: Medievalia.

MH: Medievalia et Humanistica.

MLN: Modern Language Notes.

MLR: The Modern Language Review.

MR: Medioevo Romanzo.

N: Neophilologus.

Nunca fue pena mayor: Nunca fue pena mayor (Estudios de Literatura Española en homenaje a Brian Dutton), ed. de A. Menéndez Collera y V. Roncero López, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996.

«Quien hubiese tal ventura»: «Quien hubiese tal ventura»: Medieval Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond, ed. de Andrew M. Beresford, Londres, Department of Hispanic Studies-Queen Mary and Westfield College, 1997.

RBC: Revista de Bibliografía Catalana.

REDC: Revista Española de Derecho Canónico.

REP: Revista Española de Pedagogía.

REFM: Revista Española de Filosofía Medieval.

Rhe: Rhetorica.

Saints and their Authors: Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh, ed. de Jane E. Connolly, Alan Deyermond y Brian Dutton, Madison, H.S.M.S., 1990.

Scr: Scriptura.

SM: Studi Medievali.

SN: Studia Neophilologica.

Studia Hispanica Medievalia III: Studia Hispanica Medievalia III. Actas de las IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval, ed. de Rosa E. Penna y María A. Rosarossa, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1995.

The Medieval Mind: The Medieval Mind. Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond, ed. de Ian Macpherson y Ralph Penny, Londres, Támesis, 1997.

Tipología de las formas narrativas breves: Tipología de las formas narrativas breves románicas medievales, ed. de Juan Paredes y Paloma Gracia, Granada, Universidad, 1998.

TM: Temas Medievales.

Trist: Tristania.

VL: Voz y Letra.

Capítulo VII

De Fernando IV a Alfonso XI (1295-1350): el triunfo del molinismo

El modelo cultural que constituye el «molinismo» y que se define en la corte de Sancho IV sólo adquirirá su verdadero sentido a la muerte de este rey, cuando la figura de doña María de Molina y su linaje se vean cercados por la codicia y los recelos de parientes y nobles que competirán por ocupar los mejores cargos de la corte o conspirarán para sentar en el trono a otro rey, cuando no para separar nuevamente los reinos. Las sucesivas minoridades por que atraviesa Castilla sólo alimentan el poder de los clanes aristocráticos; frente a ellos emergerá la imagen de una reina-madre primero, de una reina-abuela después, como garante de un orden social y político que logrará definir en una concreta producción literaria, hábilmente conectada con los valores con que ya había significado a Sancho IV. La sola diferencia es que doña María no se encuentra ahora en el centro de esa corte, debe ceder esa posición a los tutores (aunque ella lo fuera también) o a un hijo, que será, con engaños, separado de su madre en cuanto asuma la mayoridad; por ello, las ideas esenciales de su pensamiento político (anteponer a Dios sobre todas las cosas, esforzarse en acabar las buenas obras, guiarse por el seso natural), al no poder encauzarse desde los textos doctrinales pertinentes o desde la revisión de las líneas culturales que promoviera Alfonso X, han de buscar nuevos cauces de expresión, en buena medida porque comienza a gestarse una distinta conciencia de recepción. No se trata ahora de definir la realidad, como pretendiera hacerlo el Rey Sabio, o de modificar esos presupuestos, como se intentó en la corte de Sancho IV, sino de articular otras normas de convivencia, otras conductas sociales, otras pautas de comportamiento, en fin, distintas de las reales pero para influir en ellas, para lograr modificar sus planteamientos esenciales. Por ello, se construyen los primeros modelos de ficción, ajenos a la tutela de las obras historiográficas, capaces ya de «inventar» unos esquemas temáticos y de «disponer» unos procedimientos narrativos para atrapar la voluntad de unos receptores y cambiar sus orientaciones ideológicas. Doña María de Molina logra mantener en pie el entramado cortesano que construyera junto a Sancho IV, si no en un orden real, sí en otro de ficción, mucho más lógico y coherente y, al menos, comunicable; por ello, se comenzó a construir el *Zifar* y sus varias «estorias» a hacerse eco de las vicisitudes y peripecias de un linaje real, que, con todo, estaba destinado a las más altas empresas; así se lo cuenta a su hijo Fernando IV, durante la minoridad, y puede aún transmitírselo a su nieto. El desarrollo de los modelos de ficción es consecuencia de la desaparición, casi completa, de la actividad historiográfica y de la jurídica; sólo cuando la corte vuelva a convertirse en un centro de poder, sostenido por una sólida ideología real, se reanudará la producción de una literatura cortesana que incluya las crónicas, los libros de leyes y los de entretenimiento, aunque no necesariamente vinculados a un orden ficticio, sino histórico, porque esos marcos de realidad así lo requieren; ello ocurrirá en la década de 1340-1350, justo cuando Alfonso XI logre abatir, con todos los medios a su alcance, las manifestaciones de soberbia de una nobleza que no había dudado en adueñarse de los principales signos culturales de esa corte (tal hizo, recuérdese, don Juan Manuel: cap. VI).

7.1: LA EVOLUCIÓN HISTORIOGRÁFICA: CONCEPTOS

Alfonso X había dotado a su proyecto historiográfico de un prioritario sentido político; por ello, no pudo terminar la *Estoria de España*, porque frente a su ideología regalista se alzaron los clanes linajísticos y buena parte de la prelatura leonesa; tampoco pudo completar la ambiciosa *General estoria*, con la que aspiraba a colocarse en el mismo centro de la historia de la humanidad. Estas dos líneas cronísticas —la general y la universal— serán proseguidas, con otras consideraciones, por el «molinismo», ya que interesaba vincular el modelo de corte de Sancho IV a una visión específica del pasado y orientar su «señorío» hacia los derroteros que parecen perfilarse en la *Gran Conquista de Ultramar*. Todo esto desaparece en el reinado de Fernando IV, con independencia de que los cuadernos o •borradores• de estos talleres historiográficos comiencen a entremezclarse y a producir nuevas •versiones• de una crónica, la de España, condenada a no alcanzar jamás su presente. Cuando ello sucede, a mediados de la centuria, el modelo cronístico que lo atrape será ya otro, el de la crónica real (revísese § 5.2.2), provisto de otras intenciones y atento a la difusión de otros valores. Sin embargo, a lo largo de la primera mitad del siglo XIV siguen construyéndose crónicas generales, si bien desde posturas aristocráticas (§ 6.2.2 y § 7.1.1.4) o vinculadas a los nuevos gustos literarios (§ 7.1.1.5) que habían sido definidos por el •molinismo•. La cronística destinada a glosar los hechos de los reyes tardará bastante en poder definir su marco de producción; por lo pronto, y debe verse en ello otra vez la mano de doña María, en el reinado de Fernando IV lo que interesa es rescatar la figura del tío de esta reina, Fernando III, y forjar, con el relato de su crónica, una hagiográfica interpretación del discurso histórico (§ 7.1.2.1); otros serán los itinerarios que siga Ferrán Sánchez de Valladolid cuando le encarguen completar aquella *Estoria de España* que estaba sin montar en la cámara del rey.

7.1.1: *Derivaciones de la •Estoria de España•*

Como ya se ha indicado (§ 4.5.1.1), la *Estoria de España*, tal como la concibiera Alfonso en cuanto manifestación de un pensamiento político que quería refrendar con el recuerdo de los •señoríos• peninsulares, nunca se llevó a término, y, lo que es más, en vida del propio rey, las crisis sufridas por su modelo cultural provocaron sucesivas redacciones o •versiones•, siendo las principales la *Versión primitiva o •regia•*, la *Versión concisa o •vulgar•* y, sobre todo, la *Versión crítica*, impulsada en torno a 1283, desde Sevilla, como demostración suprema de la autoridad que aún poseía (revísese gráfico de I, pág. 648). Al no fijarse, por tanto, una redacción definitiva de la primera crónica general, muerto el rey en 1284, los cuadernos en que se conservaban estas versiones comenzarán a copiarse (con otras intenciones siempre: *Versión amplificada de 1289)* o a mezclarse (formando nuevos productos textuales: *Crónica abreviada)*. Tal es el punto de partida de lo que debe llamarse *Crónicas*, en cuanto resultado de la lectura que otro marco (por lo común, también cortesano) realiza de ese pasado que Alfonso había fijado en alguna de sus *Versiones* y que ahora es reconstruido con una nueva dimensión ideológica, que habrá de reflejarse no sólo en la estructura textual (límites y ordenación de partes), sino en la recreación de numerosos episodios e interpolación de nuevos pasajes (en un proceso que afecta, de manera singular, a la transmisión de la materia épica).

Sin demasiados alardes, conviene fijar en este punto las líneas maestras del árbol de las crónicas generales a lo largo del siglo XIV, con la sola pretensión de ordenar referencias y de que pueda seguirse la evolución del discurso historiográfico alfonsí, puesto, eso sí, al servicio de otros valores políticos, que podían oponerse a los suyos (caso del «molinismo») o reafirmarlos (como sucede en el último decenio del reinado de Alfonso XI: véase págs. 1260-1261).

7.1.1.1: La *Crónica de veinte reyes*

La aparición del ms. *Ss* permitió no sólo reconstruir la *Versión crítica* de h. 1283 (§ 4.5.1.8), sino reorganizar el cuadro de crónicas generales con el trazado de nuevas líneas de evolución textual que implican una profunda transformación de todas las relaciones historiográficas; la *Crónica de veinte reyes,* por ejemplo, ya no es lo que era, puesto que se trata simplemente de una fase del proceso de transmisión de la *Versión crítica*[1]; de un prototipo *y* derivan el ms. *Ss* y un subarquetipo *x* del que surgen todos los mss. que, hasta ahora, se consideraban representativos de una redacción original que, supuestamente, recuperaba la pureza y la concisión del primer proyecto alfonsí. De eso, ya no cabe hablar. Ocurre que esa familia de mss. arranca de un borrador *(x)* que ha sido elaborado con unas precisas intenciones y que, luego, es aceptado por la peculiaridad de su desarrollo narrativo hasta el punto de conservarse doce códices en los que se alberga ese específico relato[2].

El rasgo característico de esta familia lo determinan sus límites textuales, ya que el recorrido cronístico comienza en el reinado de Fruela II[3], justo en el momento en que se dispone la leyenda de los jueces de Castilla, y es alargado, con un ms. de la *Crónica de Castilla,* desde Alfonso IX hasta alcanzar la muerte de Fernando II de León y, desde ese punto, hasta la coronación de Fernando III como rey de Castilla con un ms. de la *Crónica particular de San Fernando.* Parecería, así, que uno de los intereses del formador de *x* estribaba en utilizar la *Versión crítica* para asentar la historia reciente de Castilla en la relativa al reinado de León[4].

---

[1] Tanto es así que I. Fernández-Ordóñez abogaba por la eliminación de tal título cronístico: «Mantengo la denominación de *Crónica General Vulgata*, pero elimino la de *Crónica de Veinte Reyes*», en su *Versión crítica*, pág. 112.

[2] La conexión entre estos testimonios fue analizada por Mariano de la Campa, en 1986, como memoria de licenciatura: *El ms. Ss y la «Crónica de veinte reyes». Clasificación* (Universidad Autónoma de Madrid), con resultados óptimos (D. Catalán, *De la silva textual*, pág. 432, n. 530) que le permitieron después la reconstrucción de la *Versión concisa* de la *Estoria de España* (I, pág. 651, n. 397).

[3] No todos, sólo *X, K, L, F, C, G, Ñ* y *B*, mientras que los cuatro restantes *(J, Min, N* y *N')* lo hacen en el año VI del reinado de Alfonso VI; recuérdese que el nombre de «veinte reyes» se lo puso don R. Menéndez Pidal, *La leyenda de los Infantes de*

Admitiendo, entonces, que aún pueda mantenerse el nombre de *Crónica de veinte reyes* para designar a esa familia de mss. de la *Versión crítica*[5], lo que ya no puede hacerse es editar *Veinte reyes* como si se tratara de una pieza historiográfica singular[6]; procede, sí, transcribir estos testimonios[7] y estudiarlos en virtud de la posición que ocupan en el árbol del que descienden, ya que a esa tradición debe sus peculiaridades formales, como, por ejemplo, la tendencia a la abreviación de la frase. Otro fenómeno característico de este arquetipo lo constituye el método de compilación de las fuentes, ya que se tiende a yuxtaponer las líneas argumentales de los diversos núcleos narrativos que informan la crónica, en vez de construir un relato uniforme con ellas, amén de la voluntad abreviadora con que son extirpados muchos datos que se consideran enojosos (quizá como reacción al proceso amplificatorio de la *Versión* producida en la corte de Sancho IV).

Lara [1896], págs. 406-412, pero que, en puridad, ninguno de estos mss. conserva tal número de monarcas; véanse los análisis posteriores de Th. Babbitt, «Observations on the *Crónica de once reyes*», *HR,* 2 (1934), págs. 202-216, y *La Crónica de Veinte Reyes. A Comparison with the Text of The Primera Crónica General and a Study of the Principal Latin Sources,* New Haven, Yale Romanic Studies, 1936.

[4] No deja de ser curioso, con todo, que se construya y difunda una narración histórica, partiendo del límite fijado por el Libro V del Toledano, en un momento en que uno de los hermanos de Alfonso X, el infante don Juan, andaba intrigando para ser coronado como rey de León, provocando una nueva fractura en el espacio político peninsular (véase, luego, págs. 1250-1251).

[5] Como indica, en otro trabajo, I. Fernández-Ordóñez, «con exclusión de los testimonios de otras subfamilias», «La historiografía alfonsí y post-alfonsí», *CLHM,* 18-19 (1993-1994), págs. 99-132; pág. 126.

[6] Que es lo que se hizo en 1991, con transcripción del escurialense X-i-6 (*J*) por J. M. Ruiz Asencio y M. Herrero Jiménez, notas de C. Hernández Alonso, estudio histórico de G. Martínez Díez, literario de J. Fradejas Lebrero, paleográfico de Ruiz Asencio y lingüístico de Hernández Alonso: (Burgos, Ayuntamiento, 1991). Una edición crítica de este conjunto de mss. preparaba Brian J. Powell, de quien resulta valioso su análisis *Epic and Chronicle: The «Poema de Mio Cid» and the «Crónica de veinte reyes»,* Londres, 1983.

[7] Tal y como ha hecho T. A. Manneter con *N* (Y-i-12); *Text and Concordance of the Crónica de once reyes (veinte reyes),* Madison, H.S.M.S., 1989.

7.1.1.2: La *Crónica de Castilla*

De una especial mixtura entre la *Versión concisa* y la *Versión amplificada* surge un prototipo interesado en la historia de los reyes de Castilla, con intereses ajenos al taller alfonsí y que requiere del apoyo de fuentes tan singulares como la perdida **Estoria caradignense del Cid*. De esta transmisión textual se han conservado varias derivaciones: el ms. *F* (I, pág. 652, n. 399), la tercera sección de la *Crónica abreviada* (I, págs. 1107-1108), la llamada *Crónica ocampiana* y esta *Crónica de Castilla*, cuyos límites textuales se extienden desde los primeros compases del reinado de Fernando I hasta el de doña Urraca; a partir de Alfonso VII, esta redacción coincide con la familia de mss. de *Veinte reyes*, al utilizar una misma traducción del Toledano[8]; este impulso redactor alcanza hasta la muerte de Alfonso IX de León (ya que hay dos mss. que así lo indican: *R* y *D)*, continuando el resto de los testimonios con el relato de la *Crónica particular de San Fernando*.

Parece que fue compuesta en el reinado de Fernando IV, entre 1295-1312; su formación tuvo que involucrarse, necesariamente, en los enfrentamientos entre los poderes nobiliario y regalista, de donde la particular utilización de la figura del Cid, con apoyo en el testimonio de la primitiva versión del cantar de las *Mocedades*[9], amén de otra serie de referencias, hoy perdidas, como la *Estoria de los reyes de África* del maestro Gilberto y una *Historia nobiliaria*. Los talleres historiográficos seguían ligados, si no a la corona, sí, al menos, a los espacios políticos en los que se defendían derechos linajísticos, para los que se precisaban razones y argumentos de carácter histórico, aunque no fueran muy verosímiles.

Esa tendencia a la novelización que sufre el discurso de la crónica[10] no puede ser ajena a la penetración, en los mismos círculos cortesanos, del desarrollo de la ficción caballeresca, tanto en su línea carolingia (§ 7.3.5 y § 7.1.1.5) como artúrica (§ 7.3.4), por medio de un conjunto de textos en los que, al fin y al cabo, se plantean los mismos enfrentamientos.

---

[8] D. Catalán compara estos productos cronísticos en *De Alfonso X al conde de Barcelos*, págs. 243-276, involucrando episodios de la historiografía portuguesa.

[9] Vale, como muestra, el modo en que Rodrigo se enfrenta a Alfonso VI, obteniendo de él un conjunto de privilegios para los hidalgos castellanos que coinciden con buena parte de las reivindicaciones que la nobleza logró en 1272 al rebelarse contra Alfonso X; véase el texto, conforme al ms. *G*, en D. Catalán, *La Estoria de España de Alfonso X*, pág. 152, n. 42.

[10] Y para el que resulta fundamental el trabajo de D, Catalán, «Poesía y novela en la historiografía castellana de los siglos XIII y XIV» [1969], *La Estoria de España de Alfonso X*, págs. 139-156.

A la espera de la terminación de la edición crítica que prepara Juan Bautista Crespo, los varios mss. de esta crónica pueden agruparse en dos familias:

A) *Redacción no abreviada* y, por tanto, más poética; alguno de sus mss. son el *G* [B. Escorial, X-i-11], el *P* [BN París, Ms. 12] y, sobre todo, dos [*Ph2* (BN Madrid, 1396) y *Cb* (BN Madrid, 830)] que descubren una interesante conexión entre la *Crónica de Castilla* y la *Crónica Ocampiana*, o sea la Parte IV de la crónica general que editara F. d'Ocampo en 1541, ya que las otras tres primeras partes corresponden a la *Crónica General Vulgata;* lo que le sucedió a Florián d'Ocampo es que prefirió el desarrollo literario de la *Crónica de Castilla;* igual le pasó también a fray Juan López de Velorado, quien para estructurar su *Crónica particular del Cid* (1512) adoptó como modelo un representante de esta familia de mss., en concreto el *B* [BN París, 326][11]; ésta es la razón de que a la *Crónica de Castilla* se le haya llamado también *Crónica del Campeador*, cuando sólo uno de sus mss. es utilizado como base, a la que se incorpora el material cidiano de origen caradignense. En conjunto, esta familia permanece tan fiel a sus fuentes que ni siquiera las reelabora; ello ha permitido reconstruir varios pasajes épicos, como el de la *Jura de Santa Gadea*[12], o el propio comienzo del *Cantar de mio Cid*[13].

B) *Redacción abreviada*, que a su vez se subdivide en otras tres ramas, una de ellas aún más concisa. Son importantes dos mss: el *J* [BN Madrid, 1347], con el que se concluye el *Arreglo Toledano de 1460*, que había seguido la *Crónica de 1344* hasta Alfonso VIII, y el *S* [BN Madrid, 1810], titulado *Crónica del Cid*, que revela el modo en que esta *Crónica de Castilla* se había fundido con una *Segunda redacción de la Cr. 1344* de hacia 1400.

Esta última dependencia y relación con la historiografía portuguesa es rasgo característico de esta crónica; de hecho, no sobrevive ningún ms. anterior al siglo XV, pero se ha detectado su presencia en el ms. *A2*, de principios del siglo XIV, que contiene la *Versión gallego-portuguesa de la Crónica General* alfonsí[14].

---

[11] Hay reimpresión facsimilar: Nueva York, Archer-Huntington Press, 1903; puede verse, también, *Chronica del famoso cavallero Cid Ruydiez Campeador*, ed. de V. A. Huber, Marburg, 1844.

[12] Véase mi *Poesía española 1*, págs. 100-101.

[13] Véase el engarce del relato cronístico con el primer verso del *Cantar* en la ed. de A. Montaner, Barcelona, Crítica, 1993, págs. 101-102.

[14] Véase Ramón Lorenzo, *La traducción gallega de la «Crónica General» y de la «Crónica de Castilla»*, Orense, Instituto de Estudios Orensanos, 1975-1977, 2 vols.

7.1.1.3: La *Crónica General Vulgata*

A esta redacción la bautizó R. Menéndez Pidal como *Tercera crónica general*, pensando que se compondría hacia 1390, y apenas le dio importancia, al considerarla una muy irregular versión del texto alfonsí[15]. Tales errores había sido frecuente achacarlos al compilador de esta producción historiográfica, el cronista real, Florián d'Ocampo, a quien cabe sólo la culpa menor de considerarla genuina obra de Alfonso X y editarla en 1541 con el título de *Las quatro partes de la Crónica de España*. Sin embargo, las tradiciones de que se alimenta este producto cronístico son muy complejas[16], y esa circunstancia la convierte en un texto singular para examinar la evolución de los materiales que integraban la crónica general; de hecho, Ocampo juntó dos líneas cronísticas que nada tenían que ver entre sí; la que merece el nombre de *Crónica General Vulgata* llega sólo hasta la muerte de Vermudo III y es fruto de una especial mixtura de dos versiones alfonsíes: para las partes primera y segunda se utiliza la *Versión primitiva o regia*, y para la parte tercera (la relativa al reino de León), la *Versión crítica*[17]; la parte cuarta, la correspondiente a la historia de Castilla, es una mezcla de *Crónica de Castilla* con la *Versión amplificada de 1289;* esta sección, en fin, es la que debe ser llamada *Crónica Ocampiana*[18].

Posee una peculiar estructura, derivada de la nueva distribución cronológica a que se someten diversas narraciones: se caracteriza, también, por una diferente concepción estilística, desde la que se discuten las fuentes o se añaden nuevos detalles más explicativos de la conducta de los personajes; bien que, por otra parte, manifiesta preferencias por los detalles más novelescos o truculentos de algunas historias (la Condesa Traidora, la del Infante García), siguiendo en este proceso la lenta descomposición de la unidad historiográfica alfonsí; revela, a la vez, otro conocimiento de la evolución sufrida por esos materiales narrativos (incluye la ascendencia de Mainete o recoge aspectos relativos a los Infantes de Lara que sólo pueden provenir del cantar tardío).

---

[15] *Los Infantes de Lara*, pág. 51.

[16] Como ha demostrado D. Catalán, «La "Versión alfonsí" y la Crónica General "Vulgata" (desde Alfonso II a Vermudo III)», *De Alfonso X*, págs. 188-193, examinando los cinco mss. en que se conserva: *C* [B. Esc., Y-i-9], *R* [B. Palacio Real, II-2038], *F* [BN Madrid, 828], *H* [BN Madrid, 10216], *Sl* [Caja de Ahorros de Salamanca, 39] y parte de *V* [BN Madrid, 1343].

[17] D. Catalán marca así los límites: «la *Crónica general vulgata* continúa siendo descendiente de la *Versión regia* y del ms. *E_1 (orig)* hasta *PCG*, c. 565, y desde el c. 566 se afilia a la *Versión crítica*», *La Estoria de España de Alfonso X*, pág. 129, n. 23. Recuérdese que con el apoyo del ms. *Sl* ha sido editada por M.ª del Mar de Bustos (I, página 652, n. 398).

[18] Sólo se conserva en el ms. *Q* (B. Palacio Real) y en otros de la *Crónica de Castilla*, donde ambas producciones se mezclan; véase D. Catalán, *De Alfonso X*, páginas 332-335 y, en especial, n. 29.

7.1.1.4: La *Crónica de 1344*

La *Crónica de 1344* cuenta detrás de sí con una curiosa historia textual: fue redactada por don Pedro Afonso, conde de Barcelos, el primer bastardo del rey D. Dinis, bisnieto por tanto de Alfonso X, durante los años de 1317-1320, en que vivió refugiado en Castilla[19]; de este primer estadio de la obra, sólo se conserva su traducción al castellano[20]; a principios del siglo XV se remató una segunda versión, también lusa y, como la otra, perdida, aunque, en este caso, hayan sobrevivido cinco manuscritos en portugués[21] y otros cuatro en castellano[22].

El sistema de fuentes de la crónica varía bastante del alfonsí, porque, lógicamente, otra es la perspectiva de su autor, el conde de Barcelos, defensor de un portuguesismo ideológico, que implica una agresiva hostilidad contra la dinastía castellana, personificada en los monarcas del siglo XIII, de modo especial en la figura de su bisabuelo[23]. Quizá ello explique que D. Pedro prefiriera contar la historia de los reyes de León con el apoyo de un ms. de la *Versión amplificada de 1289*, mientras que para las noticias contemporáneas, de Fernando I en adelante, adoptara el relato de *Crónica de Castilla*, y todo ello desde la base de un ms. mixto, gallego-portugués[24], al que le faltaban todos los datos anteriores a Ramiro I; esta circunstancia obliga a D. Pedro a rastrear esas noticias en redacciones muy heterogéneas: de Eusebio-Jerónimo se extraen unas amplias líneas genealógicas, que luego se concretan con un repertorio de los reyes godos y astur-leoneses, de quienes sólo interesan Pelayo y los hijos de Alfonso VII; a continuación, una sorprendente fuente proporciona una cumplida descripción geográfica peninsular: la *Crónica del Moro Rasis*, con datos sobre ciudades, sierras y ríos; tras estos detalles, se recupera de nuevo la dinastía de los reyes godos, marcando la elección de Bamba el punto de comienzo del relato cronístico más elaborado: diálogos, descripciones, intrigas, dramatización de episodios constituyen un proceso narrativo muy cercano, en ocasiones, al de la ficción de esta centuria, con el que comparte motivos temáticos y resoluciones literarias; obsérvese la reacción de la hija del conde don Julián, una vez que ha sido deshonrada por el rey Rodrigo:

---

[19] Ésta es una de las conclusiones a que llega L. F. Lindley Cintra en el análisis que precede a su monumental edición del texto «original» de esta crónica; véase *Crónica Geral de Espanha de 1344*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, I (1951), II (1954), III (1961) y IV (1992); véase t. I, págs. cxxx-cxc, en donde señala: «É quase seguro que a redacção da *Crónica Geral de 1344* se deve à iniciativa do autor do *Livro das Linhagens*, o Conde D. Pedro de Barcelos», pág. cxc.

[20] En un ms. incompleto, *M* [BU Salamanca, 2656], y un fragmento, *E* (B. Escorial, &-i-II), véase *Edición crítica del texto español de la Crónica de 1344 que ordenó el Conde de Barcelos don Pedro Alfonso*, ed. de D. Catalán y M.ª Soledad de Andrés, Madrid, Gredos-Seminario Menéndez Pidal, 1970, págs. xv-xxi. «De esa redacción original sólo subsiste una versión castellana realizada con bastante descuido, pues abundan en ella los portuguesismos y los errores de traducción», pág. lxxxviii.

[21] Dos conectados que son *L* [B. Academia das Ciências de Lisboa, ms. 1] y el fragmento *C* [B. Pública Municipal do Porto, núm. 103], más otros tres de una versión que se actualiza en torno a 1460: *P* [BN París, port. 4], *Li* [BN Lisboa, F.G. 8650] y *Ev* [B. Pública de Évora, CV/2-23].

[22] Que son el *U* [B. Marqués de Heredia Spínola], *Q* [BN Madrid, 10814], *S* [B. Menéndez Pelayo, 318], *V* [B. Palacio Real, 875]. D. Catalán, en su edición del texto, contrapone los mss. *M* y *U*.

[23] Precisamente, D. Pedro Afonso es uno de los propaladores de la leyenda de

> ... ella hera de gran seso e, tanto que ella entendió qu'él la demandava, començóle de querer ella cada día peor, ca bien vio que de allí adelante nunca le podría fazer cosa que su deshonrra e su daño non fuese. Pero sufrióse sin su grado e hizo quanto él quiso. E desde allí ovo tan gran pesar en el coraçón, que començó a perder la fermosura muy desmesuradamente (ms. *M*, 99, 18-23).

El suceso histórico se interioriza en la unidad del personaje para atrapar, de este modo, la voluntad del receptor y obligarlo a asumir los hechos relatados. La fuente que se emplea en esta sección —el historiador árabe al-Rāzī— proporciona abundantes noticias sobre los emires andalusíes, tras los cuales se vuelve a recuperar la perspectiva de los reyes cristianos, cuya numeración se prolonga hasta la fecha en que la crónica se redacta:

·La blasfemia del Rey Sabio·, analizada por L. Funes, *Inc*, 13 (1993), págs. 51-70; en concreto, véanse págs. 57-67, donde demuestra el modo en que ·el relato legendario ingresa al género cronístico no con una función explicatoria de los hechos históricos sino con una función impugnadora del estatuto de los personajes regios castellanos·, pág. 67.

[24] Véase D. Catalán, ·La composición de la "Versión gallego-portuguesa de la Crónica General"·, en *De Alfonso X*, pág. 313-356.

> Capítulo cxxvii: De los reyes que fueron señores de España fasta en la era de mill e trezientos e ochenta e dos años [o sea, 1344 tras deducir los 38 de rigor] que este libro fue hecho, en miércoles, veynte e un días del mes de Henero de la dicha hera (ms. *M*, 197).

La función de estos cómputos radica en presentar el nuevo impulso redactor con que se acometerá la crónica desde Ramiro I, con un nuevo trabajo de complementación que afecta al presente histórico fijado por Alfonso X y que se transforma, ideológicamente, desde el fondo nobiliario del *Livro das linhagens* del propio conde de Barcelos.

Nada de esto aparece en la versión portuguesa editada por Cintra, ya que el propósito del investigador luso se encaminaba a reconstruir el arquetipo perdido de la segunda redacción, partiendo de los mss. conservados. Por ello, su texto se encuentra en total acuerdo con el de la *Estoria de España*, aun manteniendo las informaciones geográficas y políticas de los árabes que Rasis había proporcionado; pero antes de eso, hay un prólogo y un seguimiento del pasado mitológico peninsular tal y como lo había concebido Alfonso X, conservándose, también, buena parte de la historia romana; las variaciones de mayor importancia son las referidas a posibles segundas versiones de cantares de gesta, como el de los *Siete Infantes de Lara:* ahí es donde aparece el famoso *planto* de Gonzalo Gustioz, la identificación de la mora que le consuela como hermana de Almanzor, la detallada venganza de la madre de los infantes, más esa magnífica «piedra Roseta» que supuso para don Ramón, en 1893, la presencia del moro Alicante, lugarteniente de Almanzor, en vez de los históricos Galve y Viara de la *EE*[25]:

> Alicante, desque pasó el puerto, començó de andar por sus jornadas fasta que llegó a Córdova, e esto fue un viernes, viéspera de sant Çebrián (BN Madrid, 10814, ms. *Q*, fol. 157*v*).

El conde de Barcelos sentía, por ello, especial predilección por *Crónica de Castilla*, de la que sacó bastantes noticias, para completar lagunas y referencias de la versión amplificada en 1289. Éste fue el camino que, en el siglo xv, siguió la llamada *Refundición de la*

---

[25] Véase D. Catalán, «Notas históricas y críticas» a las *Reliquias de la poesía épica española*, Madrid, Gredos-Seminario Menéndez Pidal, 1980, pág. xxxix, n. 21, con una papeleta autógrafa de don Ramón: «*Alicante* esa palabra escrita en grandes caracteres góticos me revela la tradicionalidad de la épica y de los romances.»

Crónica de 1344: combinar noticias de la cada vez más famosa *Crónica de Castilla* con la segunda redacción de hacia 1400 de *Crónica de 1344*. Como se comprueba, cada manuscrito de las crónicas generales constituye un verdadero laberinto narrativo por los entrecruzamientos de versiones que puede testimoniar.

En todo caso, parece claro que la nobleza del siglo XIV afianza prestigio y poder a través de redacciones cronísticas y que tales pudieron ser los destinatarios de muchos de los códices que van a crearse a lo largo de la centuria. El ejemplo de don Juan Manuel —y su personal intervención en la abreviación de uno o de varios de los cuadernos alfonsíes que en sus manos cayeron— refleja esta progresiva aristocratización de la historiografía, que ratifica plenamente esta personal lectura —y selección— que el conde de Barcelos practicara en las versiones en que se difundía la crónica general.

7.1.1.5: La *Crónica fragmentaria*

Esta peculiar redacción, centrada en los reyes astur-leoneses, muestra el proceso de acercamiento de la historiografía al ámbito de la ficción o, por mejor decirlo, el modo en que una crónica puede aprovechar como fuentes, siempre al servicio de precisos intereses, materiales narrativos que adquieren, con el arropamiento cronístico, carta de verosimilitud. Esta *Crónica fragmentaria*[26] pretende incardinar un ciclo de leyendas carolingias (§ 7.3.5.2.1), ya prosificado, en la historia relativa a los hechos peninsulares, amplificando de esta manera el provecho que se había obtenido de la inclusión del *Mainete* como fuente de la *Estoria de España* (cap. 623); interesan, ahora, no sólo las mocedades de Carlos, sino las peripecias sufridas por su madre Berta para traerlo al mundo (§ 7.3.5.3) y las desventuras padecidas previamente por sus abuelos hasta encontrar el camino del amor y de la fe (§ 7.3.5.2). El éxito de que debieron gozar estos *romances* de materia carolingia movería a algún receptor especial a encargar su inclusión, como fuente, en el correspondiente punto cronológico[27]; esta inserción del conjunto narrativo parte de un ms. de la *Versión primitiva o regia*, muy cercano al ms. *Y* [B. Escorial, Y-ii-11]. El especial relato de los reyes de Asturias y León que merece llamarse *Crónica fragmentaria* se conserva en cinco mss.; el principal es el *Xx* [BN Madrid, 7583] en el trecho que va de Pelayo a Alfonso II, pues luego se contamina con un ms. de la *Versión amplificada de 1289;* sin embargo, la redacción de esta *Crónica fragmentaria* puede seguirse en la citada familia de *B, X, U, V,* hasta alcanzar el reinado de Ordoño II, es decir, justo en el punto en que acababa el Libro IV del *De rebus Hispaniae* del Toledano[28]; el propósito del compilador parece destinado a romper el perfecto engarce que se había alcanzado en la *Estoria de España* entre la historia goda y la de la restauración de la monarquía por la dinastía astur-leonesa; la predilección que se manifiesta, en cambio, por los orígenes legendarios de la casa real francesa puede orientar el tipo de receptor hacia el que esta crónica iría dirigida; no se olvide que don Pedro, conde de Barcelos, había hurgado en el pasado reciente para demostrar que los derechos dinásticos de los infantes de la Cerda se remontaban al matrimonio de doña Blanca, la hija de Alfonso VIII, con el rey de Francia, Luis VIII, a quien doña Berenguela, supuestamente, había usurpado la primogenitura, por lo que, en consecuencia, la corona de Castilla debía haber recaído no en Fernando III, sino en San Luis[29]; no sería extraño, entonces, que estas re-escrituras de la historia buscaran amparar derechos sucesorios o desprestigiar a la familia reinante en esas primeras décadas del siglo XIV. Si esto fuera así, y no es tan descabellado, explicaría el interés de Alfonso XI por reconstruir correctamente el pasado peninsular, con las crónicas guardadas en su cámara, y alargarlo hasta su presente, a fin de que nadie dudara de su autoridad; encarga tal labor a F. Sánchez de Valladolid, quien iba a ser no sólo el mejor intérprete de su pensamiento, sino un hábil selector del discurso historiográfico alfonsí, pues no en vano, como ya se ha señalado (§ 5.2.2), la crónica real es una lógica continuación de la crónica general.

---

[26] Llamada así por D. Catalán, ya en 1962, para explicar el proceso de formación de los mss. cuatrocentistas *B*, *U*, *X* y *V*, véase *De Alfonso X*, págs. 38-39, 155-161 y 176-177. En *De la silva textual*, le dedica el punto III.10: «La *Crónica fragmentaria*, variante anovelada de la *Estoria de España*», págs. 240-257; en pág. 240, n. 176 señala: «Por entonces aún no conocía el ms. *Xx*. Sólo contaba con el testimonio de *B*, *X*, *V*, *U*.»

[27] Con el apoyo continuo de la *Estoria de los reyes moros que ovo en África* del maestro Sigiberto; véase D. Catalán, *La Estoria de España de Alfonso X*, cap. VII, páginas 157-183.

---

[28] «La *Crónica fragmentaria* resulta así ser una refundición de la parte de la *Estoria de España* correspondiente al Libro IV del Toledano y nos es conocida en su totalidad con la sola excepción de los cinco capítulos y medio iniciales (correspondientes a los caps. 564-568 de *PCG* y a una parte del 569) que figurarían en los cinco folios iniciales perdidos del ms. *Xx*», D. Catalán, *De la silva textual*, págs. 240-241.

[29] Véase *Crónica de 1344*, ed. de D. Catalán, págs. xxvii-xxviii. Trama de hechos que, en cierta manera, se ajusta al alejamiento de Berta del tálamo nupcial y a su sustitución por la hija del ama.

7.1.2: *El desarrollo de la crónica real*

El modelo de «crónica real» se encuentra implícito en el desarrollo especial de la *Estoria de España* (§ 5.2.2), que es «crónica general» en cuanto que intenta abarcar todos los hechos relativos a la sucesión de los distintos dominios señoriales en la Península, pero que es «crónica real» por cuanto nace con la pretensión de afirmar el «saber» de su promotor y extenderlo, con el apoyo de la memoria del pasado, sobre el presente en el que el monarca se encuentra. Sin embargo, este proyecto fracasa; el pensamiento del rey es violentamente contestado por distintos sectores ideológicos y corregido a través de diversas «versiones» de un mismo relato cronístico. Despojada de su ideología fundamental, la crónica queda convertida en una estructura analística que le permite al «estoriador» ordenar los diferentes reinados de que tiene que dar cuenta y reseñar los hechos y las acciones de esos reyes en virtud de los contextos de recepción a los que su compilación ha de servir. Es más: el cronista se convierte en intérprete de un tiempo en el que ha vivido y que puede juzgar en función de las ideas de los destinatarios de su trabajo. La crónica puede llamarse «real» porque ordena la trama de episodios y de circunstancias que han rodeado la vida de un rey, no porque sea reflejo de su pensamiento. Es el cronista el que tiene que descubrirlo, si le conviene, y explicarlo, si es que tal se espera de su redacción. Con todo, esto sólo ocurre en el final del reinado de Alfonso XI. Antes debe completarse el mosaico temporal de la *Estoria de España* y prolongarlo hasta ese presente en el que se encuentra el primer cronista real, F. Sánchez de Valladolid (revísese § 5.2.2.1).

7.1.2.1: La *Crónica particular de Fernando III*

Convertida en cierre de la primera crónica general que don Ramón editara en 1906 (caps. 1029-1135), este relato cronístico, en realidad, constituye una pieza singular del entramado cortesano con que el «molinismo» pretende afirmarse a la muerte de Sancho IV, en ese período de difícil minoridad en el que diversos infantes y linajes nobiliarios van a disputar no sólo por el control de la figura del joven rey, sino por el mismo significado del reino, de ese espacio político y geográfico que lograra ensamblar Fernando III, con un generoso derroche de virtudes y de bondades, y que ahora se va a poner en entredicho, hasta el punto de pretender dividirlo; este proceso lo contará luego F. Sánchez de Valladolid en la crónica que dedica a

Fernando IV, pero conviene apuntarlo para enmarcar esta particular redacción dedicada al Rey Santo. Es cierto que este relato puede justificarlo, sin más, el esfuerzo de seguir construyendo esa «Corónica d'España» que tras 1284 había quedado interrumpida y que, a su manera, se continuaba en la corte de Sancho IV, hasta dar lugar a la *Versión amplificada de 1289*, como parte de ese mismo proceso, aunque cada vez con menos recursos; es de suponer que la actividad de los talleres historiográficos se encaminaría, después de 1295, a «meter en corónica» aquellos hechos que aún no habían sido ordenados; de esto no cabe duda, y es lo que le permite afirmar a F. Sánchez de Valladolid, en la década de 1340, que los libros que se guardaban en la cámara del rey alcanzaban sólo «fasta el tienpo que finó el rey don Ferrando» (I, pág. 966), lo que le obligaba al ingente esfuerzo de buscar materiales y de revisar documentos para completar ese largo trecho temporal que estaba sin historiar. Ahora bien, si la labor cronística que auspicia Sancho IV sí puede entenderse como una continuación de la *estoria* que iniciara su padre, distinto es el registro de hechos que se dedica a Alfonso VIII y, en especial, a su nieto, Fernando III; en buena medida, muchos de los rasgos que luego convergerán en el modelo de la «crónica real» se formulan en la especial narración de estos dos reinados, aunque lo importante sea la nueva ideología que se construye y que se pone al servicio de un contexto de recepción que precisaba de tales referencias, contadas de esa especial manera.

7.1.2.1.1: Fernando III y las raíces del «molinismo»

La figura de Fernando III será convocada por la historiografía post-alfonsí en virtud de los distintos valores políticos y morales que a su reinado se atribuyen; este monarca era el tío de la reina doña María y los ejes del pensamiento cortesano que alumbrara la escuela catedralicia de Toledo parecen extraídos del hábil regalismo (§ 3.1) con que el Rey Santo logra controlar a la nobleza y dar unidad a los reinos peninsulares; esto es lo que no podía ponerse, a finales de la centuria, en peligro, por mucho que el infante don Juan quisiera quedarse con el reino de León y sentar a su sobrino, don Alfonso de la Cerda, en Castilla; era el momento de recordar la suma de circunstancias con que esa identidad geográfica y religiosa se había fraguado, para que no se corriera el riesgo de desmembrarla de nuevo, en virtud de desmesuradas ambiciones; un poco más adelante, don Juan Manuel esgrimirá también la figura de su abuelo, Fernando III, para construir una fabulosa relación linajística con la que oponerse a Alfonso XI; y es que, en todo momento, la historia forma parte inextricable de las conductas políticas de sus especiales protagonistas[30].

El ms. *F* de la *Estoria de España* sirve para marcar los límites a que podía haber llegado esta redacción en tiempos de Alfonso X y de su hijo, Sancho IV, es decir, hasta el punto del relato que alcanzaba también el Toledano, hasta el que hoy es cap. 1049, que se dedica a la despedida con que don Rodrigo deja el camino abierto a posibles continuadores; el detalle es importante porque incide en uno de los valores del «molinismo», el carácter de obra abierta, que puede proseguirse en virtud de la afirmación de nuevas ideas y circunstancias:

> Et fata aquí dize esta estoria que: «fata aquí alcançé, et de aquí adelante, díganla los que venieren, de las cosas que acaesçieren en pos éstas, que non dixiemos» (II, 736*b*, 26-29).

Ahí termina *F* y, en efecto, el siguiente capítulo de que da cuenta E_2 (Esc. X-i-4), en el espacio correspondiente a la «sexta mano» (I, págs. 678-679), anuncia ya el nuevo orden textual que se está construyendo:

> Siguimiento de la estoria de las corónicas de los fechos de los reys de España et de las sus vidas, la cual el arçobispo don Rodrigo de Toledo, et primas de las Españas, en el lugar d'este cuento dexa et se espide d'ella. Et por que se cunpla fata acabados los fechos et la vida d'este rey don Fernando, en cuya razón el dicho arçobispo dexa la estoria, dize el que la sigue así:... (*íd.*, 35-43).

El pasaje es extraordinario, puesto que ratifica no sólo la fragmentación del discurso histórico que impulsara Alfonso X en «corónicas» ya particulares dedicadas a las «vidas» de cada uno de los reyes (aspecto que acabará de tener sentido en esa década de 1340 en la que está situado Sánchez de Valladolid), sino que señala, a la vez, la labor de un continuador al que no cabe imputar invención alguna, sino simplemente una nueva ordenación de materiales para construir lo que él llama «siguimiento» de la narración (con el valor etimológico de *estoria)* de unas «corónicas» de reyes, articulada desde una nueva conciencia histórica, que no duda en enunciarse en virtud de los valores que ahora se ponen en juego:

---

[30] Es más: antes de que acabe el siglo, don Pero López de Ayala tendrá que apelar a esta misma memoria histórica para evitar que Juan I lleve adelante su plan de separar los reinos (§ 8.2.2.4.3, pág. 1815, n. 101).

> Manera es de los estoriadores et de todos cuantos començadores de razones et de grandes fechos estorialmente quisieron departir, de emendar sienpre en las razones pasadas, que fallaron d'aquellos que ante que ellos dixieron, si les vino a punto de fablar en aquella misma razón, alguna mengua, et de escatimar ý et conplir lo que en las dichas razones menguado fue (II, 737*a*, 15-23).

Esta especie de prólogo avisa de la profunda revisión a que el *Siguimiento* va a someter el proceso de compilación que hasta entonces estaba armado; por ello, no sólo acomete la labor de terminar la línea histórica, sino que vuelve a algunos capítulos ya construidos para interpolar datos que considera necesarios, como la famosa cabalgada que el infante don Alfonso y don Álvar Pérez de Castro dirigieran contra Jerez[31]; además, el contenido que se entrama integra, por igual, «razones» y «fechos», lo que significa el más claro reconocimiento de que la crónica ha de ser portadora de un pensamiento que encaje con los valores de aquellos que la están impulsando o requiriendo para ver reflejada su particular ideología; porque se trata, ahora, de la «razón» del «estoriador», que interpreta las noticias que ordena, para extraer de las mismas unas precisas pautas de comportamiento. Este modo de historiar nada tiene que ver con el que concibiera Alfonso en cuanto soporte de su «saber», de su autoridad regia, de su entera voluntad política.

7.1.2.1.2: El «original» de la *Crónica particular de Fernando III*

La *Estoria de España* la remata, entonces, en la década de 1340 una «sexta mano» mediante ese especial *Siguimiento* que alcanza hasta la muerte del Rey Santo; por otra parte, se conservan dos mss.

---

[31] El que hoy es cap. 1040, montado con el relevante error de creer que ese infante don Alfonso era el hijo de Fernando III, cuando en realidad se trataba de su hermano, como ha explicado en diversas ocasiones D. Catalán: «pero, anacrónicamente, el continuador identificó al infante don Alfonso con el futuro Alfonso X, prueba evidente de que no escribía en los tiempos de este rey», *La Estoria de España*, pág. 97, n. 27, más el análisis de *De Alfonso X al conde de Barcelos*, págs. 83-87. En el ms. *D*, el error se actualiza: «mandó a su fijo, el rey don Alfonso, que fuese en cavalgada correr tierra de moros» (BN Madrid, 10273, 9*r*).

del siglo XV[32] con el relato particular de este reinado, utilizados ambos por don Ramón como fuentes de variantes para complementar su edición de la primera crónica general. La cuestión de las fechas en que se ejecutaran estas compilaciones es problemática, por cuanto afecta al sentido de las mismas. Es seguro que la que merece llamarse *Crónica particular de Fernando III* se elaboró en los últimos años del reinado de Fernando IV por una nota actualizadora que ese códice contiene y que convenía recordar en el marco de las disputas por la posible separación de los reinos:

> Et de entonçes de allí adelante fue este rey don Fernando en uno llamado igualmente rey de Castilla e de León, los dos regnos que él heredó lindamente de padre e de madre e cómo se partieron después del enperador estos dos regnos en don Sancho, rey de [Castilla e don Fernando rey de] León, et andudieron partidos yacuantos años, así se ayuntaron de cabo agora esta vez en este rey don Fernando e d'él acá andudieron sienpre ayuntados e andan oy día en este nuestro señor rey don Fernando, el que los mantiene (8*v*)[33].

Por ello, se ha situado la composición de este singular relato en el arco de la ideología molinista, sostenido, de este modo, en la figura del Rey Santo, justo cuando falta el soporte de la autoridad que representaba Sancho IV; la historia sigue proporcionando imágenes para configurar las líneas de pensamiento que el presente necesita.

Como continuación, entonces, de esa *Estoria de España* inacabada, a finales de siglo, procede construir la «estoria» dedicada a Fernando III, con criterios diferentes a los utilizados en las otras secciones[34]; en buena medida, el modelo a seguir había sido ya fijado en la *Versión amplificada de 1289*, que recogía el espíritu, político y cultural, de Sancho IV (§ 5.2.1); ese tramo de la crónica, correspondiente a la tercera y quinta mano de E_2, se adentraba ya en el reinado de Fernando III, al alcanzar hasta la mitad del cap. 1035; ésta es la base textual con la que se forma el relato particular consagrado a las noblezas de este monarca, un «original» que, a tenor de su dimensión formularia, tuvo que poseer vida propia en el marco de recepción de la corte de Fernando IV, en la que sería leído como medio de transmitir ese juego de valores, religiosos y doctrinales, con que doña María querría proteger a su linaje; ese «original», ya cerrado[35], es el que utiliza el formador de E_2, en torno a 1340, para rematar, con lo que tiene a mano, la línea cronológica de la *Estoria de España;* pero del mismo núcleo cronístico quedan esos dos mss. cuatrocentistas, que aseguran la unidad con que la vida de Fernando III tuvo que circular; la existencia del «original» la confirma, precisamente, el ms. *D,* cuando en plena narración de la «espolonada que fizo don Lorenzo Suárez» (lo que es hoy cap. 1037) declara:

---

[32] *D*, BN Madrid, 10273, por el que citaré, y *S*, BN Madrid, 9233, amén del impreso sevillano de Cromberger, 1526 (con uno anterior de 1516, perdido).

[33] Esto es así en *D*, porque en *E* figuraba «Sancho» que es lo que edita don Ramón («et andan oy en día con este nuestro señor rey don Sancho el seteno, que los mantiene», 723*b*, 37-39), quien comenta en la nota de variantes: «raspado todo en E, pero lo leo con reactivo claramente salvo el nombre del rey, del que sólo veo *ſa* raspado antes de la raspadura general y enmendado *ſerrando*», *id*.

[34] L. Funes ha estudiado la formación de esta pieza histórica en «El lugar de la *Crónica Particular de San Fernando* en el sistema de las formas cronísticas castellanas de principios del siglo XIV», *Actas del XII Congreso de la AIH. I: Medieval y Lingüística*, ed. de Aengus M. Ward, Birmingham, University, 1998, págs. 176-182, señalando que «el trabajo del cronista-compilador consiste, en primer lugar, en una segmentación [...] Esta operación de corte señala el nacimiento de un nuevo modo de escribir historia», pág. 178.

> Aquí çesa esta estoria por estar rota una foja del original e devengo conseguidamente a esta otra estoria, cuyo capítulo e comienço falta otrosí en el original (36*r)*[36].

Esto no sucede en E_2, lo que implica que, en ese compás de fechas en que se restaura la historiografía alfonsí, el «original», formado en el reinado de Fernando IV, se conservaba íntegro, tal y como tenía que haber sido utilizado en el contexto de producción y de recepción literarias que lo impulsó. Este aspecto es importante porque se trata de un relato concebido por una voluntad de autoría, explícita[37], que se dirige conscientemente a un público al que sabe que debe entregar un contenido que ha de ser asimilado en función de unas claves doctrinales:

---

[35] Aunque quizá no terminado, por cuanto el último de sus epígrafes anuncia una «materia» que luego no se desarrolla: «Milagros que Dios fizo por el santo rey don Fernando, que yaze en Sevilla, después que fue finado, por la cual razón las gentes non deven dubdar que él non sea santo confirmado de Dios e coronado en el coro çelestial en la conpañía santa de los sus altos siervos», 45*r*. Recuérdese, en fin, que Fernando III no es canonizado hasta 1671.

[36] Con todo, la copia que alberga este códice es descuidada en bastantes aspectos: falta el que es hoy capítulo 1030, mientras que el 1039 se divide en dos (para subrayar la coronación de Fernando III como rey de León), y dos capítulos (el 1070 y el 1131) se embeben, comprimidos, en la narración de los anteriores (el 1069 y el 1130); los rótulos de los epígrafes dejan bastante que desear; aparece el del cap. 1030, pero como no se copia, van trastocados hasta alcanzar el 1039, aunque el orden se vuelve a quebrar, ya que el de 1126 se repite en 1127.

[37] Pertrechada en un «nós» que, hasta ahora, representaba la potestad del rey: «Dicho avemos nós en cómo el maestre don Pelay Correa e los otros ricos omes...», 31*r* (cap. 1087).

> Este [ms.: Esto] fecho d'esta guisa pasado, según que la estoria nos ha contado e el plazo de los seis meses que los moros de Carmona, que ovieron demandado al rey don Fernando, según que de suso vos es contado, era ý conplido (31*v*)[38].

El ms. *D* juega con esa doble pronominalización: la primera persona del recitador, que lee la «estoria» y se ofrece como primer receptor de la misma[39], la segunda de esos oyentes a quienes se vincula en el registro de las ideas que han sido ya expuestas. Ocurre que, al interrumpirse el relato que proporcionaba el Toledano, el cronista actúa ahora con mayor libertad y descubre la posibilidad de extraer «razones» de las «estorias» con que está compilando la crónica; ése era, recuérdese, el sentido del prólogo que constituye el cap. 1051 (véase pág. 1241), en el que se precisaba esa voluntad —molinista— de «enmendar» y «proseguir» una «estoria» comenzada y en el que se añade esta importante precisión:

> Et porque el dicho arçobispo non departió en la estoria por cuál razón el rey don Fernando, atán arrebatadamente, tornó a la frontera, ó el arçobispo, en la razón de esa tornada, dexa [ms.: dize] la estoria, que fue la primera vegada que al rey don Fernando, después que a Córdova ovo presa fue tornado a Castilla e casado con doña Juana, a Córdova tornó e fue a esa frontera, quiérelo aquí la estoria contar para ir derecha egualmente, mas por las razones... (19*r*).

Se recupera el hilo temporal de lo ya expuesto, para buscar las «razones» de unos «hechos» que ya han sido contados, pero no explicados; por ello, en el siguiente epígrafe, con toda lógica, se anuncia:

> Cuenta el que las razones d'esta estoria de aquí adelante [sigue]... (*íd.*).

Por ello, este *Siguimiento*, formado básicamente por un tejido de «razones estoriales», enhebradas al pensamiento del historiador, puede considerarse el núcleo textual que se forma en el reinado de al poder real. Por ello, de inmediato, se embarca en un intencionado elogio de las virtudes de don Fernando y de doña Berenguela que parece concebido para iluminar un problemático presente, en el que el cuarto monarca de este nombre vive sometido a los caprichos de la nobleza (§ 7.1.2.2.3), a pesar de los prudentes avisos con que su madre, la reina doña María, guiaba sus pasos. Ésta es la segunda de las ideas que esta *Crónica particular* buscaba incardinar en ese contexto de recepción; en la última década del siglo XIII, interesaba recordar el modo en que Fernando III, el monarca al que se debía la unidad de reinos y la principal de las expansiones territoriales, había orientado sus acciones por los consejos de su madre:

---

[38] Es el arranque del cap. 1090, con la variante: «segunt que la estoria vos á contado», 754*b*, 31-32.

[39] Un poco más adelante: «Contado avemos de cómo el arçobispo de Santiago...», 39*r*.

> Acabado el fecho de los condes e juzgado[s] de Dios los contrallos del reino, como dicho es, el noble rey don Fernando de Castilla ovo su reino en paz e en folgura, ordenando ý todavía la noble reina doña Beringuela con él todas las cosas e todos los fechos del regno. Et esa reina Beringuela, así como le criara con grande cuidado e grande guarda a ese su fijo, rey don Fernando, así le levó por tal carrera todavía en sus usos *[E:* fechos], que en paz e en ate[n]prança de todo bien, governase el regno e la tierra según la costunbre de su abuelo, el rey don Alfonso, muy noble, de Castilla, e en este mantenimiento de su regno duró la noble reina, doña Beringuela, la su madre, veinte e çinco años del su regno del rey don Fernando (*4r)*.

Son casi los mismos en que doña María debe regir los destinos de Castilla durante las dos minoridades sucesivas de su hijo y de su nieto. No sería, por ello, extraño que la dimensión hagiográfica con que se envuelve a Fernando III comenzara a construirse en estos momentos, porque es, además, cuando interesa[41]; ésta es la tercera de las nociones que se articula en torno a este rey y que permite, por ejemplo, la narración de milagros como el que ocurre en la cabalgada de Jerez[42]:

---

[41] Carmen Benito-Vessels ha estudiado, con detalle, este proceso en «Discurso histórico y hagiográfico en torno al rey Fernando III en los capítulos finales de la *Estoria de España*: marginalidad, intertextualidad y pragmatismo», en *Studies on Medieval Spanish Literature in Honor of Charles F. Fraker*, ed. de M. Vaquero y A. Deyermond, Madison, H.S.M.S., 1995, págs. 11-26, con esta conclusión: «El sincretismo discursivo de los capítulos de la *EE* referidos al Rey San Fernando combina, con clara intención pragmática, los rasgos propios del discurso hagiográfico —de carácter eminentemente monumental— y los del discurso historiográfico —de carácter documental», pág. 22.

[42] Ya había avisado L. Funes de que se trata de «un pasaje interpolado con notable pericia en el texto-base, pero que manifiesta un cambio de tono, de perspectiva y

Fernando IV sobre la base de unos materiales que habrían llegado a alcanzar un cierto estado de elaboración en tiempo de Sancho IV; la principal diferencia entre una y otra parte afecta a la concreta redacción de los capítulos, mucho más breves en lo que es el *Siguimiento*, puesto que se articulan como suma de «razones» desprendidas de las «fazañas» o peripecias militares que van a relatarse.

7.1.2.1.3: El significado de la *Crónica:* hagiografía y política

En todo caso, el «original» de la *Crónica* funciona como unidad de sentidos, en torno a unos principios temáticos que encajan con la ideología que quería salvaguardarse durante el reinado de Fernando IV. Básicamente, cinco serían las ideas que este relato cronístico querría inculcar en sus receptores. La primera se refiere al dominio que la realeza ha de conseguir sobre la nobleza rebelde, representada por los condes don Álvaro y don Fernando en el arranque de la crónica, que subraya la habilidad política con que el nuevo monarca se enfrenta a este sector de la aristocracia levantisca:

> Acabados estos fechos por el ordenamiento de Dios, quedó el torvamento del nuevo rey e fue esa discordia apaziguada entre el rey e los condes en seis meses, maguer que cuidavan los onbres que nunca aquella contienda se amansaría nin se amataría entre ellos, e la reina doña Beringuela e el rey don Fernando, d'esta guisa reçebido de todos por rey, començó por toda la tierra de buscar *[E:* usar] conplidamente de su poder real. Agora la estoria, pues que el conde don Álvaro e el conde don Fernando entregaron de sus castillos al rey e a la reina [va] adelante contando de la [muerte] d'estos dos condes (3*r)*.

En consecuencia, se dedica un largo capítulo a referir las tropelías y soberbias de estos dos condes no porque, por sí mismas, constituyeran noticia reseñable para la crónica, sino por la ejemplaridad que deriva de sus actos; es consciente el cronista de que está interrumpiendo el hilo principal del relato[40], pero no puede desaprovechar la ocasión de apercibir a sus oyentes sobre la necesidad de castigar las muestras de soberbia con que los nobles se enfrentan

---

[40] «Et agora, pues que ha contado la estoria [las contiendas] del conde don Fernando e del conde don Álvaro, en que andudieron en este mundo e en el cabo que ý fizieron, torna la estoria a contar de los fechos e de las otras cosas del rey don Fernando», 4*r*.

> ... dize, así como los moros mesmos afirmavan después, que apareçió ý Santiago en un cavallo blanco e con una seña blanca en la mano e con una espada en la otra mano e que andavan ý grande conpaña de cavallos blancos (11*r*).

Esta disposición temática, centrada en torno a las peripecias caballerescas de las diversas campañas contra los moros, constituye el objetivo fundamental de esta *Crónica*. Los hechos sucedieron de ese modo y en ese orden —las conquistas de Córdoba, Jaén y Sevilla—, pero, como cuarto de los principios ideológicos, convenía proyectar su recuerdo en unas décadas (1295-1325) en las que los nobles consumieron energías y medios en enfrentarse al poder de la realeza, olvidados casi por completo de la guerra contra los moros, salvo escaramuzas aisladas, algunas de tan funesto recuerdo como la que costó la vida a los infantes don Felipe y don Juan en la Vega de Granada en 1319.

Por ello, la *Crónica*, y es la quinta de las ideas que la sostienen, se convierte en un pormenorizado itinerario del monarca en esas difíciles, pero exitosas, jornadas militares, que son reflejo de las virtudes del rey que las dirige; éste es uno de los aspectos que luego F. Sánchez de Valladolid utilizará en el relato de la conquista de Algeciras; se construyen, con esta finalidad, capítulos breves que van siguiendo, día tras día, las acciones de guerra, reflejando cualquier circunstancia e incidencia que pudiera afectar al ejército cristiano en estas operaciones; la imagen que se quiere transmitir se resume en estos términos:

> D'esta guisa que dicho avemos [andavan] todo el día en porfía los cristianos con esos moros, cuando por tierra, cuando por mar, conbatiéndose unos con otros, e ganando unos de otros, los unos yendo una hora e los otros yendo otra (33*r*).

Para lograr reproducir esa vivacidad y multiplicación de acciones, el relato cronístico se troquela en viñetas breves, de carácter ejemplar, incluso en su formulación:

> Acaesçió otra vez que los cavalleros..., 33*v*; Otra vez acaeçió que don Enrique..., 34*r*; Otro día acaesçió que estos mismos sobredichos..., 34*v*; Otra vez fue que salió el poder de Sevilla..., 35*r*; Otra vegada acaesçió que siguiendo mucho los moros..., 35*v*.

---

de técnica narrativas de tal naturaleza que nos coloca frente a un texto diferente, cuya organización revela un alto grado de autonomía», pág. 178.

De este modo, logra el cronista configurar un amplio cuadro capaz de reproducir la espectacular dimensión de un conflicto que sucede en diversos tiempos y en lugares separados.

Con todo, la *Crónica particular de Fernando III* no logró influir, con éxito, en el público receptor al que se destinaba; basta con repasar los hechos referidos en la *Crónica de Fernando IV* para encontrar la antítesis de las ideas con que doña María quería regir las acciones de su hijo. Como mucho, tal y como se ha apuntado, F. Sánchez de Valladolid sí que logra comprender este mensaje y ajustar al mismo las líneas maestras de su relato cronístico; también, otro autor formado en el «molinismo», don Juan Manuel sabe sacar partido a la figura de su abuelo, Fernando III, tal y como es construida en este relato, para apoyar sus «fábulas» linajísticas[43].

7.1.2.2: La *Crónica de Fernando IV*

De la llamada *Crónica de tres reyes* —o conjunto de las tres primeras crónicas reales, cuya formación, que no redacción, se debe a Ferrán Sánchez de Valladolid: § 5.2.2.1—, esta tercera pieza dedicada a Fernando IV es posiblemente la que menos atención haya merecido por parte de la crítica[44], siendo, como lo es, el mejor testimonio del pensamiento político y doctrinal con que la reina doña María extendió su sombra protectora y sus habilidades de gobernante tras la temprana muerte de Sancho IV en 1295. Es más, cuando en el primero de los prólogos del *Zifar* (§ 7.3.3.4, pág. 1381), se menciona a esta reina y se remite al «libro de la estoria», esa referencia no puede más que apuntar al relato historiográfico contenido en esta crónica, puesto que, en verdad, más que reflejar los hechos de un débil y voluble Fernando IV, se convierte, en todo momento, en el registro puntual y metódico de la tenacidad y la paciencia con que la reina doña María logra sacar adelante no sólo a su hijo, salvando el entramado de su corte de tantos menoscabos que le infligían, sino también al reino de Castilla y de León, cuya unidad está a punto de quebrarse una vez más.

Al margen del interés, más o menos histórico, que pueda ofrecer esta crónica[45] para el conocimiento de este período, importa de la misma el entramado de ideas que define y el contexto, social y moral, tan preciso que dibuja, ya que constituye el mejor reflejo de lo que significa el llamado «molinismo» (§ 5.1) y permite encontrar, reunidas, las claves con las que se configuró la producción letrada de este período[46].

---

[43] R. Ramos, «Don Juan Manuel y las leyendas sobre la muerte de Fernando III, el Santo», *Actas V Congreso AHLM*, IV, págs. 105-111.

[44] Con la excepción del estudio global sobre los nombres históricos preparado por C. M. del Rivero, *Índice de las personas, lugares y cosas que se mencionan en las tres Crónicas de los Reyes de Castilla; Alfonso X, Sancho IV, y Fernando IV*, Madrid, CSIC, 1943. Debe contarse también con el proyecto de tesis doctoral de Mercedes Bravo sobre esta crónica.

7.1.2.2.1: La estructura de la crónica

Los diecisiete años del reinado de Fernando IV (1295-1312), en principio, podrían dividirse en dos grandes bloques que giraran en torno a la fecha de 1301, año en el que el rey asume la mayoría de edad[47]. Sin embargo, esa circunstancia para nada le interesa al cronista, ya que apenas supone cambio alguno en la caótica situación por la que atraviesa Castilla en este período; todo lo contrario, los problemas se recrudecen, puesto que tal ocasión marca la fecha en que el inhábil rey será apartado de su madre por los nobles; de ahí que ni siquiera se haga especial alusión a la capacidad de regir los reinos y al comienzo de una nueva etapa política, como sucederá, por ejemplo, en el caso de Alfonso XI.

La trama de la crónica se divide, entonces, en siete unidades narrativas (o secuencias de hechos), a través de las que es posible atisbar la conducta de unos actores históricos[48] y configurar, con sus reacciones y con sus palabras, un arco de ejemplaridad que extiende sus lecciones y valores más allá del período del tiempo historiado[49]. En cualquier caso, la protagonista de la crónica es la reina doña María, perfilada en una serie de actitudes que, a su vez, definen las líneas maestras de la producción literaria de este cambio de siglo. Los siete planos temáticos se adecuan al siguiente esquema:

---

[45] Y, en este sentido, es mucho más prolija en las descripciones, en el registro de nombres e, incluso, en las pocas fechas que ofrece que las dos anteriores.

[46] D. Catalán, *La «Estoria de España» de Alfonso X*, pág. 13 y n. 6; véase la referencia, más adelante, en pág. 1261, n. 61.

[47] La transmisión textual de la crónica es bastante complicada, por problemas que afectan a la cronología y a la capitulación. A falta de un texto más fiable, conviene remitir, sólo en cuanto a los epígrafes, al texto fijado por C. Rosell (veinte epígrafes), aunque las citas siguen el testimonio del ms. BN Madrid, 10132 (véase n. 192 en I, pág. 966).

[48] Y en este sentido, la crónica real sigue al pie de la letra el dictado prologal de la *Estoria de España*: «por que los que después viniessen por los fechos de los buenos puñasen en fazer bien, et por los de los malos que se castigassen de fazer mal», *3a*, 30-33 (véase, también, I, pág. 666).

[49] En este aspecto, coincide con la *Crónica de Sancho IV*, de la que ya se ha afirmado que se trata más de un memorial de «exemplos» historiográficos que de un sucinto registro cronístico: págs. 978-979.

I. Soledad de la reina. Acoso de los traidores.	Caps. i-viii (1295-1301)
II. La reina calumniada. La debilidad del rey.	Caps. $\frac{1}{2}$ viii-xi (1301-1302)
III. El pleito de Vizcaya. El poder nobiliario.	Caps. xii-xv (1302-1305)
IV. Dominio de la nobleza sobre el rey.	Caps. $\frac{1}{2}$ xv-xvi (1305-1309)
V. La guerra contra los moros.	Cap. xvii (1310)
VI. Las bodas reales	Caps. $\frac{1}{2}$ xvii-xviii (1311)
VII. La continuidad linajística. Muerte del rey.	Caps. xix-xx (1311-1312)

Dos son las principales preocupaciones del cronista, como se comprueba: por una parte, reflejar, con extrema minuciosidad, las actitudes (políticas y morales: «molinismo») con que la joven reina debe enfrentarse a los problemas que acarrea la minoridad de su hijo; por otra, encauzar esos hechos en un relato que siga mostrando una más de las facetas del tenso enfrentamiento entre los poderes nobiliario y regalista. Por esta razón, las tres primeras unidades muestran las diversas maneras con que los nobles intentan derribar el entramado cortesano que construye doña María en torno a su hijo, para acabar arrancándolo del mismo y lograr un dominio absoluto sobre la voluntad del rey; este aspecto marca el eje temático sobre el que gira la crónica, ya que los acontecimientos de que se da cuenta no son más que las desaventuras e infortunios que se suceden en Castilla como consecuencia de la extrema debilidad del monarca. Tal es, en fin, la lección que Ferrán Sánchez de Valladolid pretendía extraer de este registro de hechos a fin de enmarcar, con ellos, las líneas maestras de la política de Alfonso XI.

7.1.2.2.2: La reina doña María: un modelo de conducta política

La crónica ordena una larga secuencia de traiciones, banderías e intrigas de los nobles por hacerse con el poder; en esa línea de hechos, se insertan, con notable eficacia, los pensamientos y los discursos con que la reina analiza, comprende y, si le dejan, endereza las complicadas situaciones a las que se enfrenta. El arranque de la crónica no puede ser más claro: la muerte del rey provoca la reclamación inmediata de los derechos linajísticos de los poderosos que se encuentran instalados en la corte; el más peligroso es el infante don Juan, hermano de Sancho IV, que va a exigir para sí el reino de León y no duda en presentarse en la corte del rey don Dionís, para que, por derecho, se le reconozca esa dignidad, tal y como sucede[50]; frente a tales pretensiones, se dibuja la unidad de la reina con los concejos y la sabia manera de gobernar a los pueblos y de aconsejarlos; véase cómo muestra las cartas en que se comunicaba la sentencia con que don Dionís había acogido la petición del infante don Juan:

> ... la reina mostrólas a los procuradores de los conçejos a do estavan todos ayuntados en las cortes, e rogóles mucho omildosamente que guardassen señorío del rey don Fernando su fijo e que en esto farían lo que devían e que ella sienpre gelo conosçería e dioles este enxienplo de lo que fizieran por el rey don Fernando su avuelo [e] que assí como aquél fuera buen rey a quien Dios fiziera mucho bien, que bien fiava ella de la merçed de Dios que le semejaría éste, e [que] cual criasse, que tal sería (88*r-v*).

El concepto clave es la «guarda del señorío», la protección de esa unidad de reinos que requiere del hábil recuerdo del Rey Santo; esta postura le permite a doña María convertirse en contadora de «exemplos», como tantos de los personajes de la producción letrada impulsada en su corte; también Fernando III (§ 2.1 y § 3.1) hubo de superar difíciles pruebas antes de alcanzar la unidad de los reinos de 1230, ahora amenazada por uno de sus nietos; la remisión a la figura del abuelo de esta reina (hija, recuérdese, de don Alfonso de Molina) es aún más eficaz, al comprometer a los concejos en esa labor de «criar» (y de «custodiar») a un rey al que ofrecía como hechura de su pensamiento y, por tanto, como protector de los fueros y libertades de las villas.

Ésta es una de las constantes preocupaciones de la crónica: mostrar los testimonios de lealtad que dan los hombres de confianza de doña María, como ocurre con el caso de Alfonso Martínez, que logra que la villa de Palencia rechace las pretensiones del infante don Juan; en el lado contrario, destaca el episodio de la negativa de los segovianos a acoger al séquito real; sólo doña María puede traspasar los muros de la ciudad y cuando se ve encerrada entre ellos, separada de su hijo, vuelve de nuevo a dar muestras de su fuerte carácter:

---

[50] Comentando las deslealtades de algunas villas, señala Derek W. Lomax: «Era perdonable, por una parte, porque en la confusión de estos años no era evidente ni que Fernando IV iba a ganar, ni que era el rey legítimo, dadas las circunstancias matrimoniales de sus padres; y, por otra parte, su madre todavía se enfrentaba con demasiados enemigos como para castigar a los reconciliables», véase «Los documentos primitivos del Archivo Municipal de Ciudad Rodrigo», *Archivos Leoneses*, 59-60 (1976), págs. 185-203.

> ... e díxoles estas palabras: «Acoget acá al rey que esté conmigo, e si esto non queredes fazer, abrid las puertas e saldré yo fuera, e irme he para él, ca non me pareçe bien cuanto oy aquí fazedes, e si lo bien entendiéssedes non porníades tan grand guarda en la su entrada, viniendo él nuevamente como viene a esta çibdat que fue del rey su padre e es suya. E si quier sabedes que en las otras çibdades e villas de los sus regnos do él fue desque regnó non le fue enbargada la entrada como oy gela aquí enbargades, ca pareçe esto ya que se faze a sabiendas para dar ende enxienplo a todas las otras villas de toda la tierra que lo non acojan en ellas que non por guarda del su señorío» (93*v*).

El concepto político no varía: la «guarda del señorío» que le están disputando los infantes de manera harto insidiosa. Tal es lo que pretende, por ejemplo, el infante don Enrique, aquel hermano de Alfonso X que tuvo que abandonar Castilla a mediados de la década de los cincuenta, y que logra ahora, por su edad y por el respeto que inspira su legendaria figura, la tutoría del rey, si bien tiene que aceptar que sea guardado por doña María; de este modo, a fin de quitársela de en medio, don Enrique le propone que case con el infante don Pedro de Portugal; la escena es tensa, porque ambos manejan similares argumentos y recursos dialécticos:

> ... que en las otras tierras cuando las reinas fincavan biudas e mançebas assí como ella que casavan, e diol' ende enxienplo de otras muchas e díxol' que devía esto fazer ella, e cualquier que pudiesse por que reinasse su fijo. E la muy noble señora reina le respondió que se maravillava mucho d'él cómo fablava en aquella manera con ella, e díxole más: qu'él non avía por qué·l' dar enxienplo de las reinas que fazían mal, ca non tomaría ella tal enxienplo de las que mal fazían, mas que tomaría enxienplo de las que fazían bien, que fueron muchas del su linage, e que fincaron con sus fijos pequeños e que las ayudara Dios[51] (95*vb*).

La misma energía manifiesta ante don Dionís, a quien logra detener en su incursión por la Península, amenazándolo con romper el enlace proyectado entre Fernando IV y su hija, doña Constanza; se trata de una gallardía que se refleja no sólo en estos asuntos cortesanos, sino también en el campo militar, en una de las pocas ocasiones en que logra concertar una tropa para castigar a alguno de los nobles levantiscos[52], o en la esfera diplomática, cuando logra abortar las maquinaciones de don Enrique para entregar Tarifa al rey de Granada.

---

[51] Es el mismo ámbito de rigor moral del que surgen los *Castigos* y en el que se va a crear el *Zifar* o escuchar el *Santa enperatrís*; repárese, sobre todo, en la idea de mantenerse en el camino recto y de no ceder ante los embargos que se pudieran presentar: «e que ante querría fincar con lo que Dios quisiesse que non con aquello que le él cometiera», *íd*.

El cronista sabe disponer, con habilidad, estas situaciones para recortar, con ellas, el perfil de una figura mesiánica, investida con la seguridad de quien sabe que Dios guía sus pasos en todo momento:

> E cuando la reina esto vio, entendió que lo fazían con todo mal por que ella fuesse en el pleito e lo otorgasse por el rey su fijo. E puso su fecho en Dios con quien ella se tenía... (104*va*).

Se trata de un proceso gradual, conscientemente calculado para glorificar a esta mujer de la mejor manera que la crónica podía: relatando la noticia de la legitimación de su linaje como uno de los logros principales de la política exterior de este reinado; un hecho que, para alcanzarlo, debe tropezar aún con varias dificultades; la codicia de los nobles impide, en 1300, que la reina pueda mandar a tiempo un «serviçio» a Roma para costear los gastos de este trámite; no sucede lo mismo al año siguiente, en que, por fin, el papa Bonifacio, tras recibir diez mil marcos de plata, concede la deseada dispensa:

> E estando ý llegó mandado a la reina de corte de Roma de cómo avían ya ganadas las cartas de la legitimaçión del rey e de sus hermanos, e otrosí las cartas en cómo pudiesse el rey casar en el terçero e en el cuarto grado[53], e luego que este mandado ovo la reina plógole mucho e dio ende graçias a Dios, e allí tovo la reina que era libre el rey e los otros sus fijos de toda demanda que contra ellos pudiessen fazer, e que fincava el rey señor e rey de todos los reinos de Castilla e de León, sin ninguna otra contraria voz (112*rb*).

El episodio es importante porque encaja perfectamente con el marco histórico que envuelve la ficción del *Zifar*; sucede, además, que la nueva de esta legitimación llega después de que la reina y el rey superan una grave enfermedad; la constelación de ideas es la misma y el cronista no va a dudar en poner, en labios del papa, una serie de elogios que implican, a la vez, importantes donaciones económicas:

---

[52] Así sucede en el año de 1298; don Enrique y Alfonso Pérez de Guzmán cercan a don Juan Núñez sin demasiado entusiasmo; cuando la reina se presenta ante la cerca, el noble huirá: «E cuando sopo que la reina ý venía ovo muy grand pessar que mayor miedo avía d'ella que de cuantos allí estavan», 102*ra*.

[53] Doña Constanza, como hija de don Dionís y de doña Beatriz, era nieta de Alfonso X, el mismo grado de parentesco, por tanto, que tenía Fernando IV.

> ... e fuéronse para Burgos e desque llegaron ý vinieron los mandaderos que avían ido a corte de Roma e traían las cartas de las dispensaciones e de las graçias qu'el papa fiziera, e señaladamente las fazía a la noble reina doña María, ca este papa amávala e preçiávala mucho, e dizía que las graçias que fazía que las fazía a la noble reina doña María; e pero diole más este mesmo papa[54]: las terçias [ms.: tierras] de las iglesias que tomara el rey don Alfonso, e el rey don Sancho e el rey don Fernando su fijo, sin mandado de la Iglesia de Roma fasta estonce, que gelas quitava todas, e demás que gelas dava de allí adelante tres años (112*r*b-*v*a).

Nada enturbia la escena, ni siquiera las añagazas del infante don Enrique, que se apresura a difundir la especie de que tales cartas son falsas; ello simplemente le proporciona a la reina la excusa necesaria para hacer leer las cartas en público y que sean conocidas de una manera oficial.

7.1.2.2.3: La débil voluntad de un monarca

Como si de una antítesis narrativa se tratara, a la legitimación del linaje va a seguir el proceso de captación de la voluntad del rey, por parte de don Enrique y de don Juan Núñez, que lograrán con hábiles tretas apartarlo de su madre. Es posible que los hechos llegaran a suceder tal como la crónica los cuenta, pero ello no tiene que impedir apreciar la intención del cronista de construir una suerte de «exemplo» que permitiera avisar sobre los engaños y las falsedades con que la nobleza puede interferir en la educación y formación de un joven monarca[55]. El cronista, primeramente, muestra la deslealtad de estos nobles:

---

[54] En este ambiente de intercambio de cumplidos, debe encuadrarse la admiración que declara el prólogo del *Zifar* por «el poder del papa» (§ 7.3.3.4.1, pág. 1384).

[55] No puede olvidarse que ésta es una de las preocupaciones de *Castigos* y que cuaja en varias unidades narrativas situadas, estratégicamente, en la trama de hechos del *Zifar*. Véase César González Mínguez, *Fernando IV de Castilla (1295-1312): la guerra civil y el predominio de la nobleza*. Álava, Colegio Universitario, 1976.

> Esto fazían por lo partir de la reina e buscarle mal con el rey su fijo e diziéndol' que lo traía pobre: «E non avedes poder ninguno». E que esto le dixiessen cada día, e que él como moço que non entendería la manera por que gelo dizían, e que él emaginaría lo peor, e desque ellos lo toviessen bien emaginado en mal que·l' dirían: «Si vós quisiéredes tener connusco, nós vos faremos muy rico e muy poderoso e señor de todos vuestros regnos, mas queremos de vós que desanparedes la reina, vuestra madre, e que non aya de ver ninguna cosa de vuestra fazienda». E que si él a esto non tornasse que luego punarían en meterlo por obra (112*vb*).

La idea es clara: «emaginarlo en mal», utilizando, además, la tentación de la caza como medio de apoderarse de la conciencia del rey y de apartarlo del cumplimiento de sus deberes[56]. La peripecia requiere los elementos imprescindibles en un relato de estas características: la elección del personaje que va a actuar como encizañador[57], las «palabras fermosas» con que el engaño se manifiesta[58], las actitudes mezquinas con que los nobles envuelven al rey. Éste, precisamente, ha de ser el contexto que requiera de esos *romances* de materia hagiográfica (§ 7.3.2) que giran en torno al motivo de la «reina calumniada» y, por tanto, apartada del entorno de la corte del que depende su identidad. Las acusaciones son graves y la crónica las denuncia para mostrar las duras pruebas que la reina tuvo que soportar; una de ellas le achacaba que estaba instigando el casamiento de su hija Isabel con don Alfonso de la Cerda, para apoderarle del reino; lo de menos es el rumor en sí, ya que lo que busca el cronista es desvelar la torpe credibilidad que el rey concede a tales engaños:

---

[56] En este sentido, la crónica no cesará de mostrar al rey entregado a la actividad de la caza, ajeno a cualquiera de los problemas que llegan a su corte; a nada que se recuerde alguna de las consideraciones morales con que se regulaba tal práctica y ejercicio (§ 4.6.2, págs. 838-839), se comprenderá el matiz de ironía que subyace en estas descripciones cinegéticas.

[57] De este modo, don Juan Núñez aprovechará la amistad que une al rey con Gonzalo Gómez de Caldelas, a quien promete ayudar «por que fuesse él más rico e bien andante», 113*rb*. Más adelante, este individuo será, a su vez, «mezclado» con el rey y sólo la eficaz protección de la reina lo salvará: «E la noble reina con mesura e con bondad que Dios en ella pusiera non quiso catar a los mereçimientos que éste le fiziera e defendiólo», 118*rb*.

[58] «E el cavallero estava muy bien en graçia e en amor del rey e sabía que amava mucho la caça e fabló con él e díxol': "Señor, ¿por qué perdedes el tienpo estando aquí en Burgos? Bien sería si por bien toviéssedes de ir a caça algunos días e folgaríades e seríades viçioso e bien andante e caçaríades cuanto quisiéssedes". E al rey plógol' mucho con esta razón, e dixo que cómo lo faría. E él dixo que fuesse don Juan Núñez con él. E al rey plógol' e díxo·l' el cavallero: "Señor, si vós quisiéssedes, yo lo avré con don Enrique, e vós id a la reina vuestra madre e dezidle cómo queredes ir a caça por tres o por cuatro días en cuanto se ella guisa para ir a Vitoria, e que luego seredes aquí con ella." E la reina non se acatando de la maestría que·l' traían tóvolo por bien, pero que·l' mandó que se tornasse luego. E él díxole que lo faría», 113*rv*.

> E ellos dixieron al rey que andasse por tierra de León, caçando e folgando e punavan de le fazer plazer a su voluntad en cuanto podían, esto por sotileza por le fazer venir a la parte que ellos avían ordenado, e buscando mal entre el rey e su madre la reina, e sacando e levantando cosas malas e muy feas e muchas falsedades que le ponían e fiziéronle creer que nunca se toviera con él en la guerra bien e verdaderamente, e si alguna cosa se ý fiziera que más lo fiziera por lo suyo que por lo d'él [...] tomando el rey muy grand plazer con él por esto que·l' dizían (114*r)*.

No puede caber mayor hostilidad hacia la figura de este monarca que retratar ese grado de estulticia que aún aumentará cuando le convenzan de que pida a su madre primero las joyas, después las cuentas del reino; el historiador sabrá sacar partido a la escena; la reclamación del rey ocurre en las cortes de Medina (1302), que pueden celebrarse gracias a que la reina persuade a los concejos de que se presenten a las mismas; aun así, los nobles saben invertir la situación:

> •Señor, sabed que la reina vuestra madre vos pone en alboroço todos los conçejos que aquí ayuntastes, e sed çierto que ella non podría catar carrera para vos fazer perder el regno mayor que ésta• (116*v)*.

La verdad se demuestra al examinar la contaduría del reino; se revela, entonces, el fondo de sufrimiento por el que la reina había pasado:

> ... ca la reina atán grandes acuçios pusiera en poner recabdo en fecho de la tierra que todas cuantas donas de oro e de plata que ella tenía, todo lo vendió por mantener la guerra en tal manera que non fincó con ella salvo un vaso de plata con que bevía, e comía en escudillas de barro. E de todo esto que ella fizo por el rey, su fijo, non dizían ellos ninguna cosa al rey, mas antes le dizían muchas falsedades, buscándole a la reina sienpre mal con el rey, su fijo (117*va*).

En el fondo de estas escenas ha de verse la grave carestía por la que atraviesa el reino en estos momentos, como consecuencia de las guerras y de las banderías movidas por los nobles; de ahí que nada extrañe que se muestre al rey ansioso por obtener cualquier cantidad de dinero; con sólo esa pretensión acude, por ejemplo, a unas vistas concertadas con su suegro, don Dionís (cap. xi), o, en ese mismo año, acoge con júbilo la muerte del infante don Enrique, que al no dejar sucesor le permitirá recuperar villas y rentas.

Es cierto que la crónica no puede cambiar la historia, pero sí manipular el relato de los hechos ya para fijar unas conductas, ya para que éstas puedan transmitir una determinada enseñanza; sólo así se entiende que Sánchez de Valladolid haya puesto tanto empeño en construir este retrato tan empobrecedor del monarca; había una lección sobre la que avisar y ésta se muestra en toda su crudeza: el rey no debe dejarse dominar por los nobles y el cronista pone, además, este mensaje en boca de uno de ellos, de don Diego López de Haro, quizá para que la ironía resulte aún más sarcástica. En efecto, sobre este poderoso gira el pleito del señorío de Vizcaya; la reina, para ganarlo, se lo había concedido en las cortes burgalesas de 1295; enseguida lo reclamará el infante don Juan, casado con Mari Díaz, hija del conde don Lope, el que muriera en Alfaro en 1288; Fernando IV, para contentar al infante, le entrega tierras que eran de don Diego y éste se presenta en la corte reclamando lo perdido con argumentos que muestran el modo en que el rey se encuentra privado de toda voluntad:

> «Señor, ¿quién vos cuita a vós tanto por que vós abengades a todos los omes buenos de la vuestra tierra? Ca cierto sed que si nós todos abenidos somos, toda la abenençia será sobre vós, lo uno en que non vos sofrimos que fagades ninguna cosa de cuantas vós fazedes, e lo otro en que queremos nós ser señores e poderosos de todos los regnos e queremos que todos los fechos se libren por nós. E assí se tornará toda esta abenençia en daño e en vuestro desapoderamiento» (126*vb*-127*ra*).

Las torvas amenazas encubren una terrible realidad: los nobles son conscientes de su fuerza y son capaces de decirle al rey que no lo sufren, que no aceptan su señorío. A partir de esta escena, desautorizado para gobernar, la crónica enumera sus errores para contrastarlos con la prudencia con que su madre logra aún corregir algunos de sus comportamientos[59] y salvarle de «pleitos» que supondrían una grave merma de su poder o una mengua de su fama; a pesar de ello, no puede evitar que don Juan Núñez se marche de la corte afrentándolo públicamente:

---

[59] Una muestra más: «E la noble reina doña María receländose que desque el infante don Juan viniesse que pornía a que tornasse la guerra con don Diego e con don Juan Núñez, e que lo faría más por lo suyo que non por lo suyo del rey, fabló

> E andando el fecho d'esta guisa vino un día a fablar don Juan Núñez con el rey ante don Alfonso Pérez de Guzmán e díxol' estas palabras: «Señor, yo non puedo bevir convusco ca entiendo e veo que non he vuestro talante nin reçebí honra ninguna de vós en estas cortes. E estó ende muy quebrantado e sabe Dios que vos non meresçí por qué, mas pues assí es nin biviré convusco nin quiero fincar en toda vuestra tierra, ca non quiero fincar en poder de la reina vuestra madre e de Fernand Gómez vuestro privado». E cuando el rey esto oyó tovo que·l' despreçiava e que·l' dizía escatima cual nunca fuera dicho de vassallo a señor. E por esta razón doblósele la saña, e con todo esto non dexó de catar manera cómo lo assossegasse e él non quiso (146*ra*).

El cronista no duda al reflejar los sentimientos del rey: él se da cuenta de cómo ha sido despreciado, se muestra también la «saña» que lo invade y, de inmediato, su falta de voluntad para actuar. Toda la cortesía nobiliaria que había construido doña María junto a Sancho IV se desmorona como consecuencia de estos incidentes. La corte es de los nobles y sus designios se cumplen, entre amenazas y engaños, como lo demuestra el patético episodio en que el rey cambia a todos sus oficiales por presión de la aristocracia:

> E cuando ellos vieron que el rey les otorgava lo que ellos demandavan, dixieron que los oficios de casa del rey e de toda la tierra que ellos lo querían ordenar e que los diesse el rey a quien ellos quisiessen. E cuando el rey lo sopo pésol' mucho e como quier que era grand su mengua e grand su daño, pero veyendo de cómo estavan allí todos ayuntados e por guardar de non fazer otro alboroço en la tierra óvolo a consentir (154*ra*).

Estas consideraciones son importantes, puesto que determinan la destrucción del entramado cortesano y, en consecuencia, la imposibilidad de que tal entorno pueda configurar una producción letrada que lo signifique. Antes al contrario, corresponde a los nobles —y el caso de don Juan Manuel (cap. 6) es paradigmático— usur-

---

con el rey en su poridat, non estando ý ninguno ome del mundo e díxol' que quería fablar con él como fablaría con el rey su padre si fuesse bivo e que fablava allí con él ante Dios que fuesse testigo de lo que quería dezir, e díxol' que bien cuidava...», 137*va*.

par esas funciones y construir un discurso que sea reflejo de su ideología.

Tal ha sido el objetivo de esta tercera crónica real: para que otro monarca (Alfonso XI) recupere la dimensión regalista que su figura necesita, un cronista (F. Sánchez de Valladolid) desvela implacablemente las maniobras con que la nobleza logró «imaginar» —o apropiarse de— la conciencia de un rey (Fernando IV), de quien se aprovecha hasta su muerte para extraer la ejemplaridad oportuna. Como cierre de este análisis, procede recordar esta situación, puesto que constituye la base de romances históricos; en Martos, el rey manda matar a dos caballeros que habían acudido a él a querellarse por el «riepto» que les achacaban de la muerte de un caballero, Juan Alfonso de Benavides, favorito del rey; tras oír la sentencia, ellos lo emplazan:

> E estos cavalleros cuando el rey los mandó matar veyendo que los matavan con tuerto dixieron que enplazavan al rey, que paresçiesse ante Dios con ellos a juizio sobre esta muerte que él les mandava dar con tuerto de aquel día en que ellos murían a treinta días (164*v*a).

Es sabido que Fernando IV muere, como su padre, de tuberculosis, pero al cronista, que tantas muestras ha dado ya de hostilidad, no le importa cerrar su relato con estas ambiguas razones (bien que asentadas en la solidez de las fechas):

> E este jueves mesmo siete días de setienbre, viéspera de Sancta María, echóse el rey a dormir e un poco después de medio día falláronlo muerto en la cama, de guisa que nunca lo vieron morir, e este jueves se cunplieron los treinta días del enplazamiento de los cavalleros que mandó matar en Martos, e fízose el ruido muy grande por toda la villa (164*v*b).

A la crónica, lo que le ha preocupado en todo momento es poner de manifiesto la serie de menoscabos que la corte real ha sufrido. Por ello, puede afirmarse que este relato historiográfico sólo pretendía salvaguardar las líneas maestras de la política molinista (a través de la voz de la reina doña María), para justificar (y amparar) las acciones con que su sucesor se ganó el sobrenombre de Rey Justiciero.

7.1.2.3: La historiografía sobre Alfonso XI

El tejido historiográfico que se construye en torno a la figura de Alfonso XI constituye la mejor demostración del valor que un contexto social concede a la historia para afirmar no sólo su presente (político y doctrinal), sino para asegurar una identidad que quiere transmitirse a los tiempos venideros. Hacia 1340, Alfonso XI impulsa un modelo cultural que auspiciará producciones jurídicas (el *Ordenamiento de Alcalá:* § 7.2.3), regimientos de príncipes (§ 7.4.2.2), revisiones de materias literarias (caso de la troyana: § 7.3.6.1), pero sobre todo una rigurosa reconstrucción del entramado historiográfico que, a decir del cronista a quien encarga tal labor, Ferrán Sánchez de Valladolid, había quedado interrumpido un siglo atrás, puesto que estaban sin meter en crónica los hechos correspondientes a Alfonso X, Sancho IV y Fernando IV[60]; a su iniciativa se debe atribuir la redacción de estas tres piezas, con las que se intenta paliar ese vacío cronístico, y la formación de la que, en puridad, tiene que considerarse primera crónica real, la que dedica a Alfonso XI, asentada ya en una nueva concepción del valor y del sentido que la historia tiene que adquirir: no ha de ser sólo portadora del pensamiento del rey, sino que al cronista le cumple juzgar e interpretar los hechos de que da cuenta desde esas pautas de comportamiento.

Se trata de un proceso que se va configurando, progresivamente, en la llamada *Crónica de tres reyes,* puesto que Sánchez de Valladolid trabaja sobre documentos cancillerescos y *estorias* que contenían ya una determinada visión de los acontecimientos de que había de dar cuenta; en esos tres textos es posible percibir el modo en que la crónica general (y no se olvide que no había otra pretensión que la de seguir el relato de la *Estoria de España)* va descomponiéndose y reduciendo, sobre todo, su campo de interés hacia unos asuntos internos, con especial mención al enfrentamiento que sostienen la aristocracia y la realeza, a fin de extraer del mismo la correspondiente ejemplaridad. Por otra parte, esa *Crónica de tres reyes* se construye con la intención de transmitir las pautas esenciales del «molinismo», más allá del tiempo en que tal ideología fue operativa, con el propósito de preservarla y de amparar, con esos principios, las duras justicias y los hechos militares que acomete

---

[60] Para estos aspectos, revísense § 5.2.2 y § 5.2.2.1; la figura de este notario mayor y canciller del sello de la poridad de Alfonso XI ha sido estudiada por D. Catalán en los diversos trabajos que ha dedicado a esta producción cronística.

Alfonso XI[61]; en este sentido, la crónica que se dedica a Alfonso X (§ 5.2.2.3) permite comprender los valores morales y cortesanos que se tejen en la de Sancho IV (§ 5.2.2.4) y, en consecuencia, la de Fernando IV (§ 7.1.2.2) resulta el mejor antecedente de la que se consagra a este rey.

7.1.2.3.1: Transmisión y derivaciones textuales

La tradición cronística referida a esta monarca es casi tan compleja como la de la propia historiografía alfonsí, en buena medida por la temprana muerte de Alfonso y por el azaroso reinado de su primogénito, que culmina con el fratricidio de Montiel de 1369. Tal acontecimiento supondrá una ruptura y exigirá, de nuevo, la posterior reconstrucción de un mismo tejido histórico, aunque referido a un distinto discurso político. En este sentido, se puede hablar de tres núcleos historiográficos[62]:

1.º) Una *Crónica de Alfonso XI* redactada por Fernán Sánchez de Valladolid e interrumpida en 1344; de esta versión, hoy perdida, se crearían dos arquetipos, también perdidos, responsables de dos distintas redacciones:

a) La denominada *Versión vulgata*, recogida en veinte mss., de los que destaca *E* [B. Escorial, Y-ii-10] por su condición de lujoso códice en pergamino terminado en 1376, por orden de Enrique II para su tesoro personal y trasladado por Ruy Martínez de Medina de Rioseco; este códice contiene algunos errores comunes a otros mss., que lo desautorizan como prototipo de esta rama de la *Crónica de Alfonso XI;* es decir, debió existir entre 1344 y 1376 un estadio intermedio en la transmisión textual de esta obra.

b) Y la que entra a completar el cuadro de la ya mencionada *Crónica de tres reyes*, que de este modo deviene en *Crónica de cuatro reyes*, representada por once mss., de los que poseen especial interés *F* [BN Madrid, 829], *N* [B. Esc., N-iii-12] y, sobre todo, *M* [B. Men. Pelayo, 323], terminado en 1415 y que fue interpolado mediante la *Gran Crónica de Alfonso XI.*

---

[61] Con razón, D. Catalán apunta de este cronista: «Pero quizá más importante que la calidad y carácter de las fuentes que tuvo a mano fue el hecho de haber sido "hechura" de la reina doña María, quien emerge como la verdadera protagonista de toda su *Crónica de tres reyes* e, incluso, del comienzo de la de Alfonso XI», *La «Estoria de España» de Alfonso X*, pág. 13.

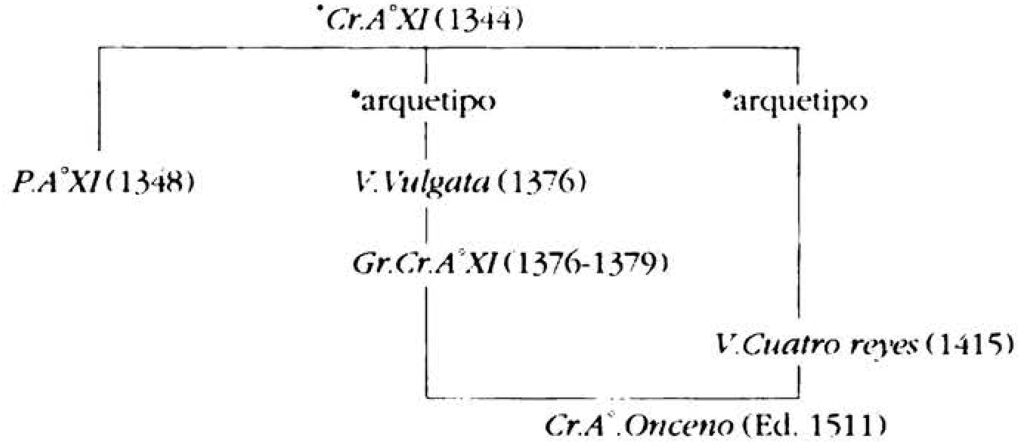
[62] Por supuesto, esta ordenación aprovecha los dos decenios de investigación que dedicara Diego Catalán al asunto, con el propósito de preparar una edición crítica de la *Crónica;* véase *La tradición manuscrita en la «Crónica de Alfonso XI»*, Madrid, Gredos, 1974, con varios apéndices, en los que ofrece adelantos de las distintas ediciones críticas preparadas con estos materiales.

Estas dos líneas de transmisión, tanto la de la *Versión vulgata* como la que se difunde en *Crónica de cuatro reyes*, vuelven a reunirse en la edición de la *Chronica del [...] rey don Alfonso, el Onceno*, impresa en 1551.

2.º) Un *Poema de Alfonso XI* compuesto por Rodrigo Yáñez y terminado en 1348, en el que se entremezcla la anterior *Crónica* con la tradición épica; se forma así una curiosa derivación genérica que ha merecido el apelativo de «crónica rimada»[63], con rasgos que atestigua el coetáneo *Poema do Batalha de Salado* de Alfonso de Giraldes.

3.º) Una *Gran Crónica de Alfonso XI*, descubierta y editada por D. Catalán, formada entre 1376 y 1379 y representada por dos mss.: *P* [BN París, Esp. 329] y *A* [BN Madrid, 1015]; supone una completa revisión de todos los materiales reunidos por F. Sánchez de Valladolid, desde la nueva perspectiva que proporciona el *Poema* de R. Yáñez.

Un breve esquema ayudará a seguir estas intrincadas relaciones:



La historiografía de este monarca se enreda, por tanto, en los hilos de la historia; Enrique II obrará como lo hiciera su propio padre treinta años atrás; para afirmar su presente, requiere el sólido soporte de un pasado que, eso sí, debe ordenarse en función de las nuevas necesidades políticas (§ 8.2.3); ya para esas fechas contará con la inestimable labor de don Pero López de Ayala (§ 8.2.2), capaz de asumir buena parte de los presupuestos historiográficos que fijara Sánchez de Valladolid en su compilación. Conviene, por tanto, reparar en el valor de la que merece llamarse primera crónica real.

---

[63] Véase M. Vaquero, «Contexto literario de las crónicas rimadas medievales», en *Dispositio*, 27 (1985), págs. 45-63.

7.1.2.3.2: La *Crónica de Alfonso XI*

F. Sánchez de Valladolid, al convertir el «molinismo» en un remozado discurso político, logra afirmar un poder regalista que era violentamente contestado y, a la vez, configurar, con esta intención, un nuevo modelo caballeresco. Ambas circunstancias propician que, tras 1325, pueda ya hablarse de un contexto de recepción cortesana, con otros valores, con otras intenciones, surgido de la difusión de los primeros *romances* (los de materia hagiográfica y el propio *Zifar)* y abierto a nuevas líneas de examen y de valoración (no sólo el conocimiento cada vez más profundo de la materia artúrica, sino la revisión a que se va a someter, por ejemplo, el *Amadís)*. Este proceso de transformación de materias literarias puede comprenderse mejor a la luz del testimonio que contiene la *Crónica de Alfonso XI*. Para ello, procede comenzar por un examen de la ordenación de los hechos que registra[64].

7.1.2.3.2.1: La estructura de la *Crónica de Alfonso XI*

La organización estructural que una crónica de estas características presenta ha de reflejar el modelo ideológico que el cronista defiende, puesto que nada se cuenta que no merezca una posterior interpretación. La crónica crece a medida que la dimensión del rey se va perfilando; Sánchez de Valladolid es su intérprete y ajusta su relato a unos principios que no duda en declarar:

> E como quier que las corónicas fueron fechas por contar los fechos de los reyes, pero porque este repto d'estos dos cavalleros fue dicho por cosa que tañía a la persona del rey, el estoriador escriviólo en este libro (336*ra*)[65].

---

[64] Entre las monografías dedicadas a este monarca, puede verse la síntesis que ofrece José Sánchez-Arcilla Bernal, *Alfonso XI (1312-1350)*, Palencia, La Olmeda, 1995, amén de las monografías que a este período ha consagrado Salvador Moxó, entre las que destacan «De la nobleza vieja a la nobleza nueva. La transformación nobiliaria castellana en la Baja Edad Media», *CH*, 3 (1969), págs. 1-210, más «La nobleza castellana en el siglo XIV», *AEM*, 7 (1970-1971), págs. 493-511, véase, luego, n. 67.

[65] Cito por BN Madrid, 10132; en la clasificación de los testimonios realizada por Diego Catalán, a esta parte del ms. corresponde la sigla H_2; este códice integra, así,

La conciencia de que se está construyendo una crónica real es absoluta, y ello obliga a ir seleccionando y registrando unos hechos en función de lo que «atañe» a la figura de ese monarca; lo demás interesa bien poco y cuando se ve obligado a desviarse del «curso» principal de los acontecimientos, se apresura a señalar la ocasionalidad de tal circunstancia, como ocurre con las discordias por la elección del nuevo emperador:

> Como quiera que la estoria cuenta en algunos logares las cosas que acaesçieron fuera de los reinos, por que los omes sepan cómo passaron e a qué tienpo, por esto non deve dexar de seguir el curso que tiene començado a contar de las cosas que acaesçieron en los reinos de Castilla e de León e en el tienpo d'este rey don Alfonso, e por esto dize la estoria que... (215*rb*).

Un «tiempo» que es de un «rey», referido no sólo a sus acciones, sino, lo que es más importante, a las líneas maestras de su pensamiento:

> Como este muy noble rey don Alfonso non partía de sí el cuidado de la conquista de los moros, assí la estoria non queda de contar los sus fechos. E dize... (340*ra*).

No puede caber mayor acuerdo entre el orden interior del monarca y su registro cronístico; Sánchez de Valladolid manifiesta, continuamente, un escrupuloso cuidado por contar todo lo que el rey piensa o realiza, sin importarle que se trate de pequeños detalles como, por poner un caso, la caza de unos cisnes; cualquier noticia se revela útil a la hora de modelar la imagen pretendida:

> E mandó entrar omes en los otros barcos e corrió en post de aquellos çisnes fasta que tomó seis d'ellos bivos e mató cuatro, e esto cuenta la estoria porque el rey catava qué fiziesse todo tienpo (342*ra*).

A este respecto, es notable observar que, a medida que la figura de ese rey va concretándose en sus acciones y en su pensamiento, la labor del cronista se va también perfilando y su trabajo dispo-

---

dos productos textuales: el primero (*H_1*, usado aquí para las tres primeras crónicas reales) es una *Crónica de tres reyes*, pero este segundo no se corresponde a la versión de la *Crónica de Alfonso XI* de *Crónica de cuatro reyes*, sino que es representante de la redacción *Vulgata*; señala D. Catalán: «aunque las variantes del ms. *H_2* respecto a *E* son de escasa entidad, el testimonio del ms. *H_2* es muy relevante, pues nos da a conocer una *Versión vulgata* independiente del manuscrito copiado para el tesoro de Enrique II», *La tradición manuscrita*, pág. 269. La numeración corresponde a la del ms.

niendo con mayor seguridad para dar cuenta de ese desarrollo. Esta pauta es la que permite fijar el modelo estructural que sostiene a la crónica; por ejemplo, hasta que el monarca no alcanza la mayoría de edad, en 1325, el relato de los hechos es una simple suma de «razones» para mostrar los desórdenes a que conduce el enfrentamiento de los tutores y el modo en que se había destruido el entramado cortesano; el interés del cronista por esos años es reducido y los aprovecha para delinear los principios que van a mover futuras actuaciones del monarca; por contra, cuando se trata de dar cuenta de campañas militares, resueltas además con éxito, cualquier dato o cualquier anécdota resultan pertinentes, llegando a exigir pautas especiales de disposición:

> E porque la çerca de la çibdat duró luengo tienpo e passaron ý muchas cosas que la estoria deve contar, e agora contará los fechos cómo passaron en cada mes porque en tienpo de los otros reyes non acaesçieron tantos fechos e cosas en un año, por esto el estoriador que escrivió la estoria cuenta en cada mes las cosas que acaesçieron en esta çerca de Algezira (342*r*b).

El orden de la escritura se corresponde con el de la significación de los hechos y la labor del «estoriador» consiste en seleccionar las noticias que mejor reflejen la ideología de ese rey a quien dedica la crónica.

Conforme a estos principios y teniendo en cuenta que la redacción de F. Sánchez de Valladolid alcanza hasta el año de 1344, hasta esa toma de Algeciras, el modelo estructural que fija se adecua a cinco planos —o líneas de «tiempo»— generales[66]:

A) El tiempo de las tutorías (i-xxxvi).

- A.1: La lucha por el poder y la deshonra de la corte: i-xv.
- A.2: Desórdenes de los tutores y destrucción del reino: xvi-xxv.
- A.3: El poder de los tutores: xxvi-xxxvi.

B) El tiempo de la justicia (xxxvii-cv).

- B.1: La recuperación de la identidad cortesana. Primeros lances militares: xxxviii-lviii.
- B.2: Las guerras con los tutores y la ambición de los privados: lix-lxxix.
- B.3: La construcción cortesana y los modelos caballerescos: lxxx-cv.

---

[66] Téngase presente que la capitulación remite a la del ms. 10132, pero no a la marcada por los epígrafes, pues es errónea.

C) El tiempo de las guerras (cvi-cxci).

- C.1: La guerra contra Abomelique; la pérdida de Gibraltar: cvi-cxxxiii.
- C.2: Las guerras contra los tutores: cxxxiv-clvi.
- C.3: La internacionalización del conflicto: clvii-cxci.

D) El tiempo de la expansión militar (cxcii-cclxiii).

- D.1: La invasión africana; preparativos para la guerra: cxcii-ccxvii.
- D.2: La *Estoria de África*: ccxviii-ccxliv.
- D.3: La victoria del Salado y las campañas andaluzas: ccxlv-cclxiii.

E) El tiempo de la conquista (cclxiv-cccxlii).

- E.1: Preparativos para el sitio de Algeciras: cclxiv-cclxxvi.
- E.2: El cerco de la ciudad: cclxxvii-cccvi.
- E.3: El asedio y la conquista de la plaza: cccvii-cccxlii.

Al quebrarse las pautas analísticas (recuérdese esa insólita declaración de contar los sucesos por meses), el cronista lo que pretende es construir espacios de significación temporal, vinculados a una situación concreta y conectados por una lógica interna, que permite describir el modo en que el monarca va afirmando su personalidad y definiendo su pensamiento. El orden de sentidos que la crónica impone es perfecto y gira en torno al núcleo central, referido al «tiempo de las guerras», en donde se agolpan los principales escollos a que se tuvo que enfrentar Alfonso XI, como consecuencia de su minoridad, pero también de sus primeras actuaciones políticas. Como si de un eje temático se tratara, los otros bloques van conectando las unidades del relato, mediante cuidadas relaciones de simetría. La crónica no pasa de 1344 y no es fácil saber los motivos por los que Sánchez de Valladolid interrumpe en ese punto su relato. Lo que es cierto es que esa última secuencia de acontecimientos, dedicada al brillante episodio de la captura de Algeciras *(E)*, viene a contraponerse perfectamente a la primera, ligada a las discordias que los tutores mueven con la intención de repartirse el poder *(A)*; lo mismo sucede con los planos interiores: el celo con que el rey aplica la justicia en sus reinos *(B)* le permite superar las alianzas e invasiones que contra él se levantan *(C)* y, a la par, impulsar una política de expansión territorial *(D)*. El cronista nunca inventa los hechos, pero los organiza con la intención de afirmar un preciso saber histórico, que sirva de asiento a ese nuevo entramado cortesano que el rey logra reconstruir. Se trata de un concepto esencial en la renovación historiográfica que esta crónica promueve y que obliga continuamente a justificar las decisiones que se adoptan sobre la propia labor cronística. Las funciones que cumplen al trabajo del historiador forman parte también de la ideología que el relato va afirmando. Por ello, se define el valor del propio pasado histórico, cuando se desciende por su «curso» en busca de los datos necesarios para comprender situaciones presentes:

> Desde luengos tienpos ovieron los reyes de Castilla e de León grandes guerras con los moros, segund que se falla por las corónicas e estorias antiguas. E porque el rey de Granada fincó muy vezino e el su poderío d'él muy çercano a la tierra del rey de Castilla e de León, el que escrivió estos fechos cató cuál fue el comienço de los reyes de Granada, e quiénes fueron reyes, e qué cosas fizieron, [e] escriviólas en este libro por que los omes pudiessen saber los fechos cómo acaescieran e falló en escripto que aquel tienpo del comienço... (197*ra*).

En este sentido, F. Sánchez de Valladolid es el mejor intérprete de la concepción alfonsí de la historia, al convertir la línea del tiempo en un saber histórico y asegurar un conocimiento que tiene que alcanzar implicaciones políticas y doctrinales; así, al referir las guerras entre el papado y el imperio no hay otra intención que ésta:

> E porque en este tienpo acaesçieron otras cosas fuera de los reinos de España, e agora la estoria dexa de contar d'esto e contará de los fechos que acaesçieron adelante e contarlas ha en este logar porque los omes adelante puedan saber cómo acaesçieron (213*vb*-214*ra*).

Porque, como resulta obvio, lo que en verdad importa es difundir una determinada imagen del rey:

> E como quiera que el escrividor que escrivió este juizio por contar el fecho, pero púsolo todo segund que passó, porque los que esto oyeren sepan cómo han de fazer conoscimiento a su rey e a su señor, ca de allí adelante los alcaides de los castillos e de las fortalezas fueron más aperçebidos a aver mandamiento de sus señores por que acogiessen al rey cada que ý llegasse a los castillos e a las fortalezas (262*ra*).

Y si esto ocurre con una simple sentencia dictada por el monarca, puede comprenderse que el conjunto entero de la crónica atiende a similar objetivo: lograr que esos «oyentes» puedan asumir un «saber» vinculado a la dimensión política afirmada por la figura del rey. Cada uno de los cinco bloques en que se ha dividido la temporalidad de la crónica contribuye a este propósito.

7.1.2.3.2.2: El tiempo de las tutorías

El tramo cronístico dedicado a la minoridad del rey se dedica a describir los desórdenes y las agitaciones que causa la lucha por el poder, que enfrenta a infantes, hijos de infantes y clanes nobiliarios. El tratamiento narrativo se ajusta a estos sucesos; como en crónicas anteriores, debe derivar de los mismos una ejemplaridad que justifique, después, la contundente política que el rey gastará con estos nobles. En buena medida, este conjunto de capítulos sólo aspira a mostrar lo que es el poder nobiliario, a descubrir el insondable fondo de bajezas, ruindades y traiciones a que la aristocracia es capaz de entregarse para defender sus derechos y privilegios[67]; la intención no es otra que la de tornar deseable una recuperación efectiva del poder regalista.

En la primera de las unidades, se perfilan las desavenencias que entre los propios infantes suscita el asunto de la tutoría; frente a ellos, como ocurriera en la *Crónica de Fernando IV*, vuelve a fraguarse la alianza —moral, sobre todo— entre los concejos y la reina doña María, que aún logra mantener, en torno a su figura, una cierta actividad cortesana, aunque no pueda evitar la afrenta que le infligen los hidalgos luchando ante ella por una partición de dineros:

> E la reina veyendo que·l' non guardavan su honra e que·l' perdían vergüença en que pelearon en su palaçio, salió luego otro día dende e vínose para Palençia e vino ý el infante don Juan... (174*va*).

Se suceden episodios militares, asegurados por el linaje de doña María, en la figura del infante don Pedro, pero la rivalidad de los nobles impide que cuaje proyecto alguno de expansión territorial; antes al contrario, el relato del desastre de la Vega de Granada (1319), en donde mueren los dos infantes don Juan y don Pedro, tutores del rey, ante el inesperado ataque de Ozmín, cobra tintes providencialistas y se explica como consecuencia de la conducta mantenida por los nobles; se insiste, por ejemplo, en la deslealtad de unos caballeros que desobedecen al infante don Pedro o de unos vasallos incapaces de recuperar el cadáver de don Juan; sólo la reina puede garantizar que el señorío del rey sea guardado:

---

[67] Tal como lo explica Salvador de Moxó, en «El auge de la nobleza urbana en Castilla y su proyección en el ámbito administrativo y rural a comienzos de la Baja Edad Media (1270-1370)», *BRAH*, 178 (1981), págs. 407-516.

> ... e como quier que toda la tutoría fincava en ella, assí como fuera puesto en las cortes de Burgos, e segund sabían que se contenía en los cuadernos que cada uno d'ellos levó en esta razón, que les enbiava rogar e mandar que guardassen las villas para servicio del rey e que se guardassen de poner pleito nin postura con infante ni rico ome nin con otro ome poderoso (177*v*ab).

Razón tenía para desconfiar, y la segunda unidad de este bloque se va a dedicar casi íntegra a la figura de don Juan Manuel y a sus atropelladas pretensiones de hacerse con el poder; es curioso el modo en que el cronista lo describe:

> ... e luego tovo ojo por la tutoría toda teniendo que non avía ý ninguno para ella sinon él (178*r*a).

Y en verdad el retrato que se va a fijar de este noble, a lo largo de la crónica, es implacable, como cumplida demostración de los males a que conduce la política nobiliaria, mucho más cuando en liza entra otro hijo de infante, el ambicioso don Juan el Tuerto. La situación se agrava con la muerte de la reina, suceso que la *Versión vulgata* de la crónica no registra y que es preciso reconstruir con el apoyo de la *Crónica de cuatro reyes*, en donde se relata la muerte ejemplar de doña María, con la que se cierra el juego de significaciones con que, a lo largo de estas crónicas, se había armado el «molinismo»:

> E afincó mucho a la reina la dolençia atanto que entendió ella muy bien que era de muerte. E tomó todos los sacramentos de la Santa Iglesia como reina muy católica e mandóse soterrar en el monesterio que ella fizo en Valladolit, que dizen Santa María la Real, que es de dueñas de la orden de Çistel. E ante que finase mandó llamar ante sí a todos los cavalleros e omes buenos de Valladolit e díxoles cómo ella estava en la merced de Dios e que les dexava al rey su nieto que lo tomasen e lo criasen en la villa e lo non diesen a ome del mundo fasta que él fuese de hedat e mandase él por sí, e eso mesmo a la infanta doña Leonor su hermana. E después que este mandamiento ovo fecho, tomó el ávito de los freires pedricadores en que morió e dio el alma a Dios[68].

Todo el espíritu de la reina penetra en la crónica a través de estas disposiciones, ante las que se van a alzar en seguida las rápidas maniobras de don Juan Manuel. Es la tercera de las unidades de este plano, y en ella se va a describir el modo en que la lucha por la tutoría destruye el reino:

---

[68] Véase D. Catalán, «La laguna de 1321-1323 en la "Vulgata" y en la "Gran Crónica"», en *La tradición manuscrita*, págs. 339-356; texto en págs. 344-345.

> E los ricos omes e los cavalleros e fijosdalgo del reino porque veían estos departimientos entre los tutores fazían muchos robos e tomas e grandes atrevimientos, e los tutores consintíanlos por tenerlos cada uno de su parte en su ayuda (185*r*a).

Ningún avenimiento es posible y el cronista, además, habla de lo que conoce porque ha sido uno de los emisarios a los que el rey había confiado alcanzar la paz:

> ... e cató de enbiar ý mandaderos sabidores e entendidos que supiessen dezir lo que les mandava, e porque Fernand Sánchez de Valladolid era ome que avía trabajado en su serviçio e desde luengo tienpo, e avía buen entendimiento e era bien razonado, fue allá por mandadero del rey, e otros cavalleros e omes buenos del conçejo (186*v*a).

Sólo defecciones (la del maestre de la Orden de Calatrava), desórdenes (en Segovia), sublevaciones (la de Sevilla) o turbias justicias (cobradas por don Felipe) se suceden en el reino, hasta que llega el momento en que el rey sale de las tutorías. El cronista no puede evitar ofrecer un desolador panorama de la situación en que había quedado el reino:

> E cuando el rey ovo a salir de la tutoría falló el reino muy despoblado e muchos logares yermos, ca, con estas maneras muchas de las gentes del reino desanparavan sus heredades e los logares en que bivían, e fueron poblar a los reinos de Aragón e de Portogal. E pues la estoria ha contado el estado en que estava la tierra contará de cómo salió el rey de la tutoría (189*v*b).

Un rasgo característico de este relato cronístico lo constituye el sistema de cierres formularios, que no sólo facilita la consulta material de la crónica, sino que a la vez convierte cada uno de esos capítulos en una unidad narrativa, de carácter aislado, centrada en personajes y situaciones concretas que ocurren en un preciso lugar. Los significados de estas unidades van anudando una precisa red de sentidos.

7.1.2.3.2.3: El tiempo de la justicia

El espacio temporal circunscrito a los tutores finaliza con ese desolador panorama del estado en que el reino queda. Frente a esta situación emerge la figura del monarca con una serie de rasgos que van a asegurar, cuando menos, la recuperación del entramado cortesano. Como hechura que es de su abuela doña María, se valora el modo en que sus «buenas costumbres» son asiento de una nueva conciencia política, vinculada al valor de una «palabra» a la que, por primera vez, se le otorga una identidad lingüística:

> ... pero el rey en sí de su condiçión era ome bien acostunbrado en comer e bevía muy poco, e era ome muy apuesto en su vestir e en todas las otras sus costunbres, e avía buenas condiçiones, ca la palabra d'él era bien castellana e non dubdava en lo que avía de dezir (190*ra*).

Un «castellanismo» que adquiere, en seguida, valoraciones políticas que se proyectan en una dimensión que vincula caballería y justicia:

> E luego començó de ser mucho cavalgante, e pagósse mucho de las armas, e plazíale mucho de aver en su casa omes de grand fuerça e que fuessen ardidos e de buenas condiçiones e amava mucho todos los suyos *(íd.)*.

La afirmación de este modelo de convivencia requerirá una nueva producción literaria y, a la par, un nuevo ordenamiento de la casa del rey, perfilándose, en el mismo, las figuras de dos nuevos privados, Garcilaso y Álvar Núñez, de los que la crónica sacará extraordinario provecho ejemplar.

Las primeras cortes del reino (Valladolid, 1325) apuntan las dos líneas de actuación por las que el rey —y con él, el relato cronístico— va a disponer sus hechos:

> ... fazer justiçia de los malfechores e otrosí defender la su tierra de los moros enemigos de la fe con quien avía guerra (191*rb*).

Ya nada puede enturbiar la imagen que de este monarca se está construyendo. A su iniciativa se atribuye la tentación con que logra separar a don Juan Manuel (requiere a su hija, doña Constanza, para casar con ella) de don Juan el Tuerto. Por similares motivos, la victoria que el noble escritor se cobra sobre Ozmín apenas si se refiere como antes hiciera Zifar con otro conde que se le había alzado: § 7.3.3.6.2, págs. 1415-1416) lo juzga como traidor y ordena quemar su cadáver. Las cortes de Madrid, de 1329, no sólo afirman el deseo del rey por asegurar la justicia, sino que muestran la seguridad que él garantiza:

> E por çierto tanta era la justiçia en aquel tienpo en los logares que el rey estava que en aquellas cortes en que eran ayuntados muy grandes gentes, yazían de noche por las plaças todos los que traían las viandas a vender e muchas viandas sin guardador, sinon solamente el temor de la justiçia que el rey mandó fazer en los malfechores (216*r*ab).

Éste es el modelo de autoridad que el cronista quiere subrayar y lo utiliza, como telón de fondo, para mostrar, en la tercera de las unidades de este plano, la recuperación del poder caballeresco como soporte de esa «cortesía nobiliaria», tan pretendida por el «molinismo» para garantizar la estabilidad de la corte. De este modo, aunque don Juan Manuel (véase I, pág. 1124) logra sumar a su bando a don Juan Núñez y «le poner en omezillo con el rey» (216*v*a), Alfonso afirma su identidad a través de la relación con doña Leonor de Guzmán[69] y, sobre todo, con la creación de la Orden de la Banda, como medio de recuperar la institución de la caballería, para convertirla en base de un entramado cortesano que pueda ya significarlo frente a sus enemigos nobiliarios; este proyecto el monarca lo asienta en un saber puramente historiográfico:

> E otrosí estando el rey en Vitoria, porque sopo que en los tienpos passados en los sus regnos de Castilla e de León, usavan sienpre en menester de cavallería e lo avían dexado e non usavan d'ello fasta en el su tienpo...

La escena es perfecta, porque esta mirada hacia el pasado acuerda con la toma del señorío de Álava, y convierte al rey en pory, de ella, se lamenta la corta edad que le había impedido al rey participar en el lance:

---

[69] Para la que el cronista no tiene más que elogios y justifica el interés que por ella muestra el rey como consecuencia de no tener hijos con doña María de Portugal: «E porque el rey era muy acabado ome en todos los sus fechos tóvose por muy menguado porque non avía fijos de la reina, e por esto cató manera cómo oviesse fijos de otra parte, e en aquel tienpo era una dueña en Sevilla que dezían doña Leonor [...] e como quiera que fuesse biuda era de pocos días más que el rey e rica dueña e muy fijadalgo e en fermosura era la más apuesta mugier que avía en el reino», 220*v*b. Se trata de una dueña bien entendida, de la que el rey se fía en todos los aspectos; «E otrosí el rey fiava mucho d'ella, ca todas las cosas que se avían a fazer en el reino passavan sabiéndolo ella e non de otra manera, por la fiança que el rey ponía en ella», 221*r*a.

> ... pero quisiérase él aver acaesçido en ello ca tenía que si él ý fuera o algunas más gentes de las suyas que oviera mayor daño en los moros, e avía mal talante de los que estorvaron de non ir allá (194*rb*).

La defensa del regalismo se esgrime para justificar las primeras justicias con que Alfonso endereza el reino: la muerte, por engaño, de don Juan el Tuerto se envuelve en una escenificada sentencia dictada por el rey y se proyecta, de inmediato, en una serie de iniciativas para guerrear contra los moros. En este punto de la crónica se inserta la primera digresión histórica, a fin de explicar el linaje de los granadinos. Los lances militares en que participa Alfonso son rápidos y su fácil resolución le permite regresar a Sevilla con la esperanza de mayores empresas:

> ... e con muy grand plazer porque en el comienço de su regnado le avía Dios dado a conquerir la tierra de los moros enemigos de la fe (201*ra*).

Sin embargo, y es el punto central de este plano, la guerra con don Juan Manuel estalla en el momento en que encierra a la hija del noble en el castillo de Toro y confirma sus intenciones de casar con doña María de Portugal. Tampoco los privados del rey escapan a la soberbia que en ellos causa el poder; el cronista describe con pormenor las intrigas de que Álvar Núñez se vale para ser nombrado conde (sin que nadie supiera cómo se debía celebrar tal acto) y el modo en que, por envidias, Garcilaso es muerto en una celada que le tienden en Soria. Contra el nuevo conde, se alzan villas y poderosos como el prior de San Juan, que consigue que los vallisoletanos guarden, como rehén, a doña Leonor, la hermana del rey. El propio monarca, ante la gravedad de los sucesos, debe intervenir para guardar su reino; estas actitudes son las que el cronista privilegia:

> ... ca el poder de los reyes fue mantenido por aver ellos muchas villas e castillos e nunca fue rey desfecho por le robar las ovejas de la tierra e assí que le cunplía irse para Valladolid (208*va*).

Echa de su lado al conde, que intenta avenirse con don Juan Manuel, sin lograrlo, por la mutua desconfianza que se prodigaban. Enfermo, muere y, aún, el rey (desde el centro de su corte, tador de un conocimiento encerrado en las crónicas y propagado por esos primeros *romances* prosísticos, en particular por el *Zifar*:

> ... e porque oviessen más voluntad de lo usar, ordenó que algunos cavalleros e escuderos de la su mesnada traxiessen vandas en las ropas. E el rey esso mesmo. Seyendo en la villa de Vitoria mandó a aquellos cavalleros e escuderos que él tenía escogidos para esto que vistiessen paños con vandas e él otrosí esso mesmo vistió paños con vanda. E los primeros paños que fueron fechos para esto fueron blancos e la vanda prieta. E dende adelante a estos cavalleros dávanles cada año de vestir sendos pares de paños con vanda. E era la vanda atán ancha como una mano, e era puesta en los pellotes e en las otras vestiduras desde el ombro esquierdo fasta la falda derecha, e desde el ombro derecho por la delantera fasta la falda esquierda. E esta orden de la cavallería de la vanda levantó este noble rey don Alfonso, e a éstos llaman los Cavalleros de la Vanda. E avían ordenamiento entre sí de muy buenas cosas que eran todas obras de cavallería. E cuando davan la vanda a algund cavallero fazíanle jurar e prometer que guardasse todas las cosas de cavallería que eran escriptas en aquel ordenamiento. E esto fizo el rey porque los omnes cobdiçiando aver aquella vanda fiziessen e oviessen razón de fazer obras de cavallería. E assí acaesçió después que los cavalleros e escuderos que fazían algund buen fecho en armas contra los enemigos del rey o lo provavan de lo fazer, dávales el rey la vanda e fazíales otras merçedes en guisa que cada unos de los otros cobdiçiavan de fazer bondad de cavallería por cobrar aquella honra e el buen talante del rey, assí como aquellos otros lo avían (225*v*b-226*ra*).

El detallismo con que el cronista recuerda estos aspectos es notable y permite asegurar, en el marco de estos años, la construcción de un nuevo contexto de recepción caballeresca, que requerirá de *romances* y de traducciones de textos de esta naturaleza, lejos ya de los presupuestos «molinistas» con que se había armado y amplificado el *Zifar*, la primera de estas producciones. Interesa, ahora, el brillo de las ceremonias y el esplendor de unos gestos y de unas actitudes que deben contribuir a afirmar el presente histórico en el que se encuentra situado el rey. De ahí que la crónica despliegue, con tanto afán, el espectáculo de la coronación de las Huelgas o se describa, con pormenor, la investidura colectiva con que se entrelazan las nuevas relaciones de poder en torno al rey; los caballeros que a él quedan vinculados son tantos que «el estoriador non les sopo los nonbres» (231*v*b).

7.1.2.3.2.4: El tiempo de las guerras

Sobre este eje de conflictos y de defecciones gira, como ya se ha dicho, la crónica. F. Sánchez de Valladolid ha modelado, con esmero, la imagen de un rey y la ha situado en el centro de un nuevo marco de convivencia cortesana; la afirmación del poder regalista, por sus implicaciones caballerescas, deberá verificarse ante las invasiones de los moros (dirigidas por Abomelique) y las muestras de soberbia con que don Juan Manuel y don Juan Núñez reaccionan ante sus intentos de concordia, muy bien tramados, puesto que al escritor intenta acercarse a través de la cetrería, por medio del «falconero» Sancho Martínez. En apariencia avenidos a su voluntad, el rey requiere su ayuda para auxiliar el castillo de Gibraltar; no logra llegar a tiempo, ya que es entregado a los moros por Vasco Pérez, que desconfiaba de la ayuda del rey, lo que merece la reconvención del cronista:

> Oído avedes cómo la estoria ha contado que Vasco Pérez tenía el castillo de Gibraltar sin basteçimiento [...] e como quiera que por esto cayó en grand culpa e después en muy mayor por cuanto entregó el castillo a los moros, ca él tenudo era de entregar el castillo a su señor o morir en él, pero mucho trabajo e mucho mal passaron los christianos que estavan en el castillo de Gibraltar (243*v*b).

Diversas peripecias y lances militares se suceden en torno a la plaza perdida, sin que el rey pueda recuperarla; con todo, el cronista subraya la unidad que el rey mantiene con su hueste, quizá para que resalte, aún más, la deslealtad de los nobles que lo rodean; el de Haro, por ejemplo, lo calumnia, y don Juan Manuel y don Juan Núñez se querellan de él ante el rey de Aragón. El rey debe pedir treguas ante la situación desesperada por la que atraviesa[70], regresar a Castilla y plantar guerra a los poderosos; de esta manera, ocupa el señorío de Vizcaya, reclamado por don Juan Núñez, derriba torres del enemigo y cerca sus lugares, hasta obligarlo a negociar la paz.

En situación tan adversa, el cronista se aferra a las pocas noticias que puedan resultar favorables al monarca: el nacimiento de su primogénito, don Pedro, la ayuda que don Pedro de Xérica presta a su hermana doña Leonor, o bien el mantenimiento del entramado caballeresco a su alrededor; tal es el caso del torneo en el que se enfrentan los «cavalleros de la Vanda» contra los «cavalleros de la Ventura», en el que el propio rey entra como desconocido:

---

[70] «E porque él estava muy pobre e muy menesteroso e non tenía qué les dar nin podía enbiarlo demandar a los conçejos de Castilla...», 224*v*b.

> Este rey don Alfonso de Castilla e de León, aunque en algúnd tienpo estudiesse sin guerra, siempre catava manera en cómo se trabajasse en oficio de cavallería, faziendo torneos e poniendo tablas redondas e justando, e cuando d'esto non fazía algo, corría monte (262*va*).

Poco tiempo está «sin guerra», no obstante, por cuanto debe enfrentarse a navarros y a portugueses (con motivo de la pretensión de casar a doña Constanza Manuel con el infante luso don Pedro), sin descuidar a los nobles: a don Juan Núñez lo cerca, definitivamente, en Lerma y a don Juan Manuel lo asedia en Peñafiel; un caballero del rey reta al escritor, sin que éste se deje provocar, apelando a una antigua «costumbre» castellana, aducida por el cronista para mostrar el fondo de bajeza a que la nobleza había llegado:

> E don Pero Fernández enbióle dezir que grand vergüença le era estar él allí tan çerca d'él e de la su villa e non salir a pelear con él, e don Juan enbióle dezir que ya otras vezes acaesçiera en Castilla llegar los ricos omes con assonada a los lugares do estavan los otros e non salieron a ellos nin ovieron pelea de consuno (276*va*).

Bien que el rey de Portugal hará lo propio con el castellano, sin que éste se inmute lo más mínimo, manteniendo la cerca sobre Lerma, hasta que logra rendir definitivamente a don Juan Núñez, obligándolo a derribar los muros de las plazas fuertes. Lo mismo tendrá que hacer don Juan Manuel con Peñafiel (véase I, pág. 1191), aunque el conflicto bélico con Portugal aún se mantenga, obligando al papa y al rey de Francia a intervenir como mediadores.

7.1.2.3.2.5: El tiempo de la expansión militar

Vencido el rey de Tremecén, los benimerines proyectan invadir la Península. Alfonso se inviste de autoridad jurídica para lograr la paz definitiva entre los ricos hombres y caballeros del reino; para lograrlo, dicta el *Ordenamiento de Burgos* de 1338:

> E porque entre los fijosdalgo de Castilla avía grandes omezillos e contiendas, e por esta razón avían a mantener muchas gentes a grand costa en que despendían más de lo que avían e

> enpobrecían mucho, por esta razón el rey estando allí en Burgos fizo mandamiento que todos los omezillos passados que fuessen perdonados, e en lo de adelante fizo ordenamiento en cuál manera passassen por que los omezillos se escusassen (289*va*).

Esta serie de promulgaciones afecta a variados aspectos de la vida social, como los gastos suntuarios; el propio rey participa en la construcción de este entramado jurídico:

> E para fazer todos estos ordenamientos tomó consigo algunos perlados e ricos omes, e algunos cavalleros de los fijosdalgo, e cavalleros e otros omes de las çibdades e villas, e de cada día estava el rey con ellos a fazer estos ordenamientos (289*vb*).

Incluso se ocupa de que sean leídos ante el altar de Santa María y de que la construcción de este nuevo tiempo de paz sea celebrado con un brillante torneo, del que el cronista destaca los comportamientos que se pondrán en juego en la guerra:

> Assí que todos los que aí andudieron fueron tenidos por muy buenos cavalleros e ardidos e fuertes de coraçones (210*ra*).

A la primera victoria importante que logran las tropas cristianas, estos rasgos serán de nuevo requeridos para afirmar la ejemplaridad que la crónica concede a los episodios militares; así, la muerte de Abomelique, hijo de Albohacén, y de buena parte de la hueste enemiga, da pie a una reflexión que el cronista apoya en su propio testimonio:

> E como que estos christianos vençieron los moros seyendo muchos más que los christianos non lo devrían tener los omes por maravilla, ca el estoriador oyó dezir que aquellos cavalleros de la mesnada del rey que allí se acaesçieron, maguer que en su tierra fuessen malfetriosos en el tienpo que allá estavan, pero que desque llegaron a estar en aquella guerra contra los moros que mantenían muy bien christiandat non tomando ninguna cosa de mala parte e guardándose mucho de pecar e confessando mucho a menudo e faziendo la emienda que podían de sus pecados, e cada domingo comulgavan, e assí pues ellos fazían esta vida non es maravilla, que pocos d'ellos vençiessen muchos moros (303*ra*).

Se trata de la suma de valores religiosos que el «molinismo» pretendía inculcar en la caballería y que sólo, ahora, Alfonso logra concitar en torno a su figura y, en virtud de ellos, organizar no tanto la defensa del reino, sino de la cristiandad entera. A fin de que los receptores de la crónica percibieran el peligro de esta invasión, se dispone, como parte central de este bloque, una breve *Estoria de África,* en la que se persigue el linaje de los benimerines[71]. Con todo, lo que importa es significar la figura del rey con los mejores episodios del conflicto; tal ocurre con el sitio a que es sometido Tarifa y el modo en que la defensa de la plaza prueba los valores caballerescos que el monarca ha sabido recuperar:

> E aquellos cavalleros e escuderos que estavan en la villa de Tarifa eran omes de vergüença e eran bien ardides e de buenos coraçones, e los más d'ellos que eran omes fijosdalgo e de linage e de buenos cavalleros e estavan todos bien armados e avían grand voluntad de servir bien al rey su señor (314*v*b).

De ahí, el cuidado con que se describe, en Sevilla, la corte desde la que Alfonso organiza la defensa, mostrando los dos atributos en que reposa su poder:

> ... e que él que les mostrava allí el poder del reino, la corona e la espada, que tenía çerca de sí en el estrado, e que les pidía que le consejassen en aquel fecho assí como eran tenudos de consejar a su rey e a su señor, porque la su corona fincasse honrada e el poderío de la su espada non menguasse (316*v*b).

Contrasta, con esta escena, la que el cronista dedica a mostrar la actitud desleal de don Juan Manuel, que rehúye participar en la batalla, a pesar de que el hijo del almirante Jufré Tenorio le recuerde el significado de su espada Lobera, que él a su vez había esgrimido en el interior de la •Razón de las armas• (§ 6.4.2.1) para explicar los orígenes prodigiosos de su linaje; tanto la crónica como la •razón• de don Juan Manuel se escriben por fechas parecidas y nada tendría de particular que una pieza surgiera como contestación de la otra. De todos modos, la peripecia de la defección del noble permite mostrar el valor del rey, capaz de entrar él solo en combate personal, si no lo hubiera detenido el arzobispo don Gil; la recuperación de las fórmulas épicas para ponderar esta conducta es consecuencia de este remozado espíritu caballeresco y de la dimensión propagandística que del mismo se quiere conseguir[72]:

---

[71] M. Á. Manzano Rodríguez se ha ocupado de este aspecto en •A propósito de la influencia de las crónicas árabes magrebíes en la historiografía sobre Alfonso XI•, *Studia Historica. Historia Medieval,* 11 (1993), págs. 141-155.

[72] Así lo determiné, con variados ejemplos de la cronística del siglo XIV, en •Fór-

> E el rey esforçó los suyos como ome de grand coraçón diziendo: «Ferid, que yo só el rey don Alfonso, e el día de oy veré yo cuáles son los mis vassallos, e oy verán ellos quién só yo». E assí como lo dixo, abivó el cavallo en que estava e quiso ir ferir en los moros. E don Gil, arçobispo de Toledo que se non partió en todo aquel día de cabo el rey, travóle de la rienda e díxole: «Señor, estad quedo e non pongades en aventura a Castilla e León ca los moros son vençidos e fío en Dios que vós sodes oy vencedor» (324*v*ab).

El desenlace de la batalla que se libra a orillas del río Salado es rápido. Al cronista lo que le interesa es contrastar el valor de esta victoria con la lograda en las Navas en 1212 y empeña, en este propósito, todo el rigor de su oficio, amén del propio valor de la historia:

> Todos los grandes fechos de los muy altos e nobles omes son de contar e mucho de loar, pero en algunos fechos acaesçen cosas por [que] son de loar más los unos que los otros [...] E porque es cosa que pertenesçe a los estoriadores e fazedores de algunos libros fazer departimientos en los fechos por que los omes sepan cuál es más de alabar, por esto fueron catadas las cosas contenidas en cada una d'estas batallas e las gentes que vinieron a cada una d'ellas (326*r*b-*v*a).

El «departimiento» es, en todo, favorable a este Alfonso, porque el octavo, se argumenta, dispuso de grandes sumas de dinero y contó con bastante tiempo para organizar los preparativos. En este tramo de recapitulación, el cronista atiende al modo en que se reparte el botín, se envían mandaderos al papa y el propio monarca es elevado a la categoría de ejemplo bíblico:

> E otrosí dixo que este reconosçimiento que el rey de Castilla enbiava a la iglesia de Roma era semejante de un fecho que acaesció en la Estoria de los Macabeos, en que dixo... (329*r*a).

La campaña de Alcalá de Benzaide y las conquistas de Pliego y de Rute rematan este proceso de expansión militar.

---

mulas juglarescas en la historiografía romance de los siglos XIII-XIV», *LC*, 15:2 (1986-1987), págs. 225-239.

7.1.2.3.2.6: El tiempo de la conquista

Un breve período de paz le permite al cronista detenerse en las disposiciones jurídicas con que Alfonso se ocupa del reino, bien que sin respetar la trama cronológica, al situar el *Ordenamiento de Burgos* de 1345 antes de la conquista de Algeciras (1344); de este modo, la aplicación de la alcabala como nuevo impuesto se justifica por la necesidad de proveer fondos para el ejército; es el propio rey, además, el que lo defiende como caballero que desafía el peligro:

> E si los del reino le quisiessen acorrer con algo para estar allí e otrosí irle ayudar, sinon que él allí estaría assí como cavallero con los que con él fuessen fasta que tomassen aquella villa, porque el su regno e toda la christiandat fuessen puestos a salvo del peligro e mal que les podía venir por aquel logar (335*r*b).

El cronista no podía, por tanto, desaprovechar esa ocasión para magnificar la imagen de un monarca cuya actividad registra meticulosamente; todo interesa: si corre monte, si celebra la Pascua con la reina y el infante, si dirime pleitos en la corte. La presencia del monarca tiene que ocupar la crónica entera, como consecuencia de la afirmación de una ideología regalista que se proyecta en la última de las grandes hazañas de que se va a dar cuenta: la conquista de Algeciras. Éste es el momento, recuérdese, en que Sánchez de Valladolid, abrumado por los datos de que dispone, decide ajustarlos a una periodicidad mensual, analizando, con esmerado escrúpulo, los comportamientos de los combatientes, a fin de perfilar, con ellos, la propia conducta del monarca. El largo asedio a que la villa es sometida (agosto de 1342-marzo de 1344) se llena de todo tipo de noticias y permite enjuiciar las actitudes con que cada uno de los caballeros del rey soporta la prueba. Las acusaciones contra genoveses (por codicia) y portugueses (por apocamiento de ánimo) son continuas, así como los recelos ante la ayuda que el almirante aragonés prestaba. Con todo, la crítica más mordaz se ensaña con el conde de Fox y su hermano, que son mostrados como ejemplo de deslealtad y de cobardía, con términos que revelan la particular justicia que el cronista se cobra de ellos:

> E por esto los suyos non llegaron a la pelea ca él e su hermano avían estas maneras: el conde andava todo el día a la oreja del rey cuidando entrar en privança e poniéndosele por conse-

> gero, e el vizconde su hermano, dizía muchas alvardanías de que se reían los omes e fazíalas sin vergüença e sienpre a su pro (366*vb*-367*ra*).

La escasez de medios es exasperante; los préstamos que el papa y el rey francés envían apenas si dan para cubrir los gastos de la flota; ante tanta pobreza, Alfonso debe pedir prestado a los de su consejo y a sus propios criados. Este detallismo (ya un rasgo frecuente en la cronística real) revela una precisa conciencia histórica, un conocimiento cierto de las líneas que deben articular la crónica:

> E esto cuenta la estoria por que los que la leyeren sepan en cuánto trabajo e en cuántas quexas se vio el rey don Alfonso de Castilla en esta çerca, e otrosí por contar en cuán grand quexa se vieron los suyos estando con él, e cuánto trabajo e afán passaron por le servir, e cuánto le dieron de lo suyo en estas monedas que le otorgavan, e en el enpréstido que le fazían estando ellos mucho menesterosos (367*va*).

Hasta tal punto que, cuando llega el momento de entrar en combate, muchos tienen empeñadas las armas y, los más, muertos los caballos. Sólo, en fin, por la previsión del rey, que logra cortar la entrada de provisiones en la ciudad, la plaza es ocupada; cuando los moros le traen las cartas de avenencia para entregarle la ciudad, Alfonso reúne a su consejo y, amparado por el mismo, el cronista acaba de configurar la imagen final del rey que con tanto empeño buscaba:

> E este noble rey don Alfonso era muy conplido en todos los bienes e mucho acabado en todas sus condiciones, señaladamente en pensar las cosas dañosas e escoger lo mejor en el tienpo del grand menester, parando mientes a cuantos peligros le pudían venir si pusiesse tardança en la tomar, pues gela davan [...] dixo que quería tomar la çibdat por desviar los peligros (389*ra*).

Las treguas firmadas con Albohacén y la entrada en la ciudad, con don Juan Manuel al lado del monarca, ponen el punto final a un relato cronístico que ha ido cumpliendo, con rigor, el objetivo de mostrar cómo Alfonso XI, tras doblegar a la nobleza, configura un nuevo modelo de autoridad real y lo proyecta en una expansión militar que sólo una muerte (eso sí: no contada) puede detener.

7.1.2.3.2.7: La creación de un nuevo discurso cronístico

En ningún lugar se señala que F. Sánchez de Valladolid sea autor de esta redacción cronística o del mismo conjunto de las tres anteriores, pero su figura atraviesa la crónica, cumpliendo una variada serie de cometidos cancillerescos (es el «mandadero», sabidor y entendido, que tan pronto negocia con los nobles como es enviado a la corte papal; es notario mayor del reino; es miembro del consejo; es el canciller del sello de la poridad) que lo señalan como el artífice directo de este relato historiográfico; si no figura su nombre al frente del mismo es porque la crónica es un documento más construido en la cancillería para guardar la memoria de los hechos. Cuando Alfonso X asume la escritura de la historia, su «saber» queda vinculado a un discurso que es reflejo directo de su pensamiento y de su ideología; romper la unidad que constituye la crónica con el rey que la promueve era tarea complicada; lo logran los nobles que defienden el aristocratismo de sus actos y de su conducta (caso de don Juan Manuel: § 6.2.2, caso del conde de Barcelos: § 7.1.1.4), pero si la escritura cronística se afirma en la propia corte real, poco sentido tenía que el historiador dejara su nombre, aunque, eso sí, podía registrar su presencia en todas aquellas ocasiones en las que se encontró; por ello, Sánchez de Valladolid asoma en tantos capítulos mostrando su personal ascenso en el escalafón de la cancillería y solapando esa actividad con la de esa tercera persona que es quien redacta la crónica: pero «el que escrivió estos fechos» (197*ra*), «el que escrivió esta estoria» (209*vb*), «el estoriador» (231*vb*), «el escrividor que escrivió este juizio» (262*ra*) no puede ser otro que el mismo Sánchez de Valladolid, cuyo conocimiento de los hechos, de los actores y de las situaciones de que habla resulta tan evidente:

> E enbió allá sobre esto a Fernand Sánchez de Valladolid, notario mayor de Castilla e chançeller del su sello de la poridat que era del su Consejo, e de quien el rey avía fiado ante d'esto otras muchas mandaderías e de grandes fechos (281*va*).

Pero Sánchez de Valladolid no es sólo cronista por esta actividad diplomática; es el artífice de fijar, en la línea de la historia, los valores más notables del «molinismo», por cuanto él fue «hechura directa» (D. Catalán) del pensamiento de doña María. Este aspecto es fundamental porque el discurso cronístico que logra entramar es consecuencia del modelo cultural construido en torno a Sancho IV y que se mantiene, al menos, hasta mediados del siglo XIV. Por ello, en esta *Crónica de Alfonso XI* hay capítulos que funcionan como si fueran «exemplos»[73], en otros puede encontrarse el apoyo de los proverbios[74] o, incluso, otorgar a algún hecho la consideración de «milagro»[75]; amén de que siga resultando operativa la defensa de principios como la lealtad, la religiosidad o la constancia en la resolución de los actos caballerescos; no se olvide esa pretensión —constante a lo largo de los decenios que llevan de 1295 a 1335 (sitio de Lerma)— de domesticar a la nobleza hasta convertirla en parte del entramado cortesano.

Al margen de estos factores de construcción ideológica, la crónica esconde pasajes que muestran a un escritor que disfruta con los distintos planos formales a los que fía el relato de los acontecimientos. Es notable, por ejemplo, el empleo del diálogo para reproducir la tensión de una escena que el propio cronista tuvo que vivir; así ocurre en el caso del imposible acuerdo entre Garcilaso y don Juan Manuel:

> E mandó escrivir esto. Álvar Núñez dixo a don Juan fijo del infante don Manuel qué mandava escrivir. E don Juan dixo: «Esto que ponemos don Felipe e don Juan e yo». E Álvar Núñez dixo que primero librarían el pleito de Garçi Laso e este don Juan dixo: «Esso non se puede fazer». E preguntól' Álvar Núñez: «¿Por qué?» Dixo don Juan: «Porque non quiero yo.» E estonçe se tornó don Felipe contra don Juan e díxol: «¿Por qué non queredes vós?» E díxol' don Juan: «Non quiero yo que me mate otra vez convusco como me cuidó matar en Villa Óñez». Estonçe dixo Álvar Núñez: «Pues don Felipe non desampara su amigo» (186*vb*-187*ra*).

Algún pasaje de estilo indirecto refleja también palabras reales, oídas por el historiador, capaz entonces de reproducirlas en toda la hondura de sus significados:

---

[73] Por poner un caso, se puede ver el xlvii, en el que se despliegan las arterías con que Álvar Núñez atrae a don Juan el Tuerto a la celada en que morirá: «E sobre estas palabras Álvar Núñez besóle la mano a don Juan e tornóse su vassallo e juró e prometió que si alguno o algunos quisiessen ser contra él por le fazer algund mal, que antes cortassen a él la su cabeça que don Juan resçibiesse ningund enojo», 195*ra*.

[74] Como en el cclxxviii, en el que una refriega militar se acota con una reflexión moral: «E la razón por que aquellos christianos non ovieron acorro fue porque el rey por perder enojo era ido a monte, e en el real non estava quién mandasse que los fuessen a correr e ayudar, e por esto dizen: "Si mill en canpo, uno en cabo"», 344*vb*.

[75] Así, en cccxxxix, se interpreta la evasión de un «moço» cristiano del poder de los árabes: «E como quier que Dios fizo en esto muy grand miraglo en venir aquel moço en el barco sin remos a fazer aquel aperçi[bi]miento, pero era muy grand miraglo quebrarle amos los másteles de la galea. E en esto mostró Dios que lo fazía Él e non la acuçia de los omes», 386*ra*.

> E el rey dixo que le menbrasse del omenage que le fiziera en su mano muy pocos días avía, el cual semejava al rey que lo tenía aún fresco en la mano e que gelo guardasse, e que por miedo non quisiesse ser mal andante (301*ra*).

Son las «voces» de los actores históricos las que cuentan; con ellas, el cronista es capaz de articular una estructura discursiva, muy similar a la de don Juan Manuel, por las distintas perspectivas que se involucran en el hecho que se cuenta; así, en xviii, la reina doña María, ante la disparidad de apoyos, consultará su parecer a don Fernando, hijo del infante don Fernando:

> ... ovo su consejo con don Fernando e díxol' que·l' consejasse cómo fiziesse en este pleito, ca veía la tierra partida en dos partes, e don Fernando dixo que avría su acuerdo sobre esto e que la consejaría lo que ý entendiesse, e luego este don Fernando, a cabo de dos días, enbióle a dezir con doña Juana su mugier que posava en Çaratán, que lo que le a él semejava que era mejor en este pleito que fiziesse que era esto (179*vb*-180*ra*).

Y, en este orden de articulación de planos textuales, tampoco se desdeñan las «fablillas» (y más cuando un aristócrata cimentó las «tres razones» de un libro con ellas), sobre todo si son hostiles con los enemigos del rey; de modo tan eficaz se remata el acuerdo que alcanzaran, en Cigales, don Juan Manuel y don Juan el Tuerto:

> ... e algunos dixieron que partirían el cuerpo de Dios e fizieron jura sobre la cruz e los sanctos evangelios de guardar aquellas posturas que allí ponían, mas la estoria non lo afirma (191*vb*).

Pero sí lo cuenta, por si acaso. O cómo se condena a este hijo del infante don Juan a la sentencia que luego el rey ejecutará:

> ... e aún algunos dizían que este don Juan avía fablado con don Alfonso de la Çerda fijo del infante don Fernando para le traer al reino con voz de rey, e esto quería él fazer aviendo en su ayuda los malfechores e amparándolos del rey (193*r*b).

Por todos estos aspectos —la defensa de una ideología, la afirmación de un modelo político, la construcción de la imagen de un rey—, la *Crónica de Alfonso XI* debe ser considerada la obra que funda el género de la crónica real, con todas sus consecuencias doctrinales (la historia transmitirá ya un saber subjetivo, ligado a la figura del monarca) y discursivas (la historia creará un relato cercano a los hechos, lleno de la vivacidad del presente que conserva).

7.1.3: *Los nuevos modelos de la crónica general*

El modo en que Castilla diseña su identidad política, según la imagen historiográfica concebida en la *Estoria de España*, aun inconclusa, será un proceso imitado por el resto de los reinos peninsulares, deseosos de justificar sus circunstancias presentes en la trama de un pasado, que va a ser «re-inventado» de tantas maneras como crónicas generales sean requeridas por receptores especiales. Estos nuevos autores, decididos también a contar la «estoria» de España, manifiestan un original planteamiento en tal empeño, bien porque no tuvieron acceso a los borradores alfonsíes, bien porque enfocaron su compilación desde otra perspectiva.

7.1.3.1: La *Crónica* de fray García Euguí

Tal es lo que sucede, por ejemplo, con la *Crónica* de fray García Euguí; este texto no es sólo una *Crónica general de España*, es, a la vez, el punto de partida de la historiografía navarra, que se había desarrollado sólo en la tradición analística (§ 2.2.3). Faltaba un sistema integrador de informaciones, un orden cronológico de exposición y una voluntad de autoría que dotara al conjunto de una visión interpretativa de los hechos.

Todos estos planos los ideó este obispo de Bayona, confesor de Carlos II y Carlos III de Navarra, mediante la recuperación de la clásica división del mundo en seis edades, a fin de distribuir los acontecimientos de que irá dando cuenta. Es lógico suponer que una redacción cronística de esta naturaleza sólo podía ser promovida desde un marco cortesano que necesitara de esa precisa reconstrucción del pasado[76].

La exhaustividad es el rasgo característico de esta compilación, porque alcanza, en su revisión de los hechos peninsulares, hasta el tiempo de Alfonso XI. El sistema de fuentes que combina es, también, peculiar: usa la *Estoria de España* hasta el final de la dominación romana y, a partir de ese punto, una traducción del siglo XIII del *De rebus Hispaniae* del también navarro don Rodrigo Jiménez de Rada. Como ha señalado A. Ward, hay un amplio conjunto de pasajes que no se corresponden con una fuente precisa y que dotan a esta crónica de gran interés: la leyenda de la elección de Wamba, la muerte del rey Rodrigo en Viseu, los reinados de Alfonso X[77] a Alfonso XI, más una carta supuestamente escrita por el sultán de Bagdad para incitar a los benimerines a la destrucción de la cristiandad:

---

[76] Como señala su reciente editor, Aengus Ward, «at a time when Navarrase aspirations in France were curtailed and during which Navarre turned once more to the Peninsula rather than to France as the principal focus of its external interests», véase *Text and Concordance of the «Cronica d'Espanya de Garcia de Eugui». Escorial MS. X.II.22*, Madison, H.S.M.S., 1995, pág. 2. La anterior edición del texto, no muy fiel a los mss., fue preparada por G. Eizaguirre Rouse, *Anales de la Universidad de Chile*, 21 (1907), págs. 603-649, 737-801 y 22 (1908), págs. 1-68, 387-515 y 859-872.

> ... con todos estos poderes que yo te dó, e que bayas para Gibraltar, nuestro goço abenturado e castillo de grant virtut e que pases la mar et que te muebas contra el rey de Castilla e contra los otros reyes christianos, sin ninguna piedat que no ayas, ante sean destruidas e perdinas luego (131*r*, *Conc* 186)[78].

Como se comprueba, aun con el cañamazo de la crónica general alfonsí o de su fuente principal, fray García Euguí manifiesta claro interés por toda suerte de relatos y narraciones maravillosas, incluyendo personajes mitológicos; en la explicación de su método compilatorio, asoman estas ideas:

> ... e porque mellor se parta, devedes saber que los sabios antigos partieron todos los tienpos pasados, después que Dios formó ad Adam, en .vi. hedades, et por esto aquí digamos qué cosa es hedat. Et responden los sabios antigos que antigament quando por el mundo achaesçía algún grant fecho estrayño que nunqua oviesse achaeçido, fazíen, en el departimiento del tiempo, hedat, e clamavan hedat al tiempo pasado e exo mesmo clamavan hedat al tiempo por venir (1*r*, *Conc* 1).

Todo se tiñe, pues, de una visión fabulística, que conducirá, por esta vía, a la invención de noticias y de personajes (por ejemplo, cinco nuevos reyes godos que nunca existieron).

---

[77] Y es curiosa la imagen que acuña de este monarca, amén de la confusión que desliza: «En el ayño que andaba la era en mil .ccc. el Rey don Alfonso, el que tenía por más sabio que no era, partió de Castilla para ir a Roma por ser emperador que lo abían esleído los romanos et antes que partiesse de Castilla e de León e de Sevilla fizo jurar a los de la tierra e de los regnos por rey a su fijo don Sancho», 129*r*, *Conc* 183. Esta crónica constituye otro de los hitos de la difusión de la leyenda de la blasfemia del Rey Sabio: *Conc* 181-182 y comentarios de L. Funes, *Inc*, 14 (1994), págs. 94-97.

[78] Esta carta es una pieza importante para perseguir los hilos intrincados de la historiografía sobre Alfonso XI, ya que no figura en su *Crónica*, pero sí en las c. 916-943 del *Poema* de Rodrigo Yáñez, asi como en el ms. *A* de la *Gran Crónica* de ese rey (§ 8.2.3); véase D. Catalán, *La tradición manuscrita en la «Crónica de Alfonso XI»*, pág. 31.

Muy distinta es la breve historia de Navarra con que cierra su *Crónica:* los datos que presenta son todos reales y los alarga hasta la muerte de Carlos II el Malo en 1387[79].

7.1.3.2: La *Crónica de los Estados Peninsulares*

Esta redacción, a la que llamara R. Menéndez Pidal *Crónica navarro-aragonesa*[80], representa otro intento de organizar la historia peninsular; debida probablemente a un cronista de Montearagón, simultanea en varios planos las noticias referentes a los reinados ibéricos con el sistema ordenador de dividir la materia en tantos epígrafes como monarcas hubo, a fin de condensar en esos períodos todas las informaciones acumuladas. No hay aquí ningún método cronológico, ninguna indicación analística, sino más bien un desarrollo de hechos, articulado con entera libertad, porque ni siquiera se especifican los años vividos por cada rey, importando exclusivamente el aspecto anecdótico[81].

El verdadero propósito de esta crónica parece ser, entonces, la disposición pautada de una serie de biografías reales, que permiten aludir, de vez en cuando, a otros textos, entre los que destacan la mayoría de los episodios épicos citados ya en la *Estoria de España* y sus derivaciones, aunque siempre matizados desde una nueva conciencia de autoría, que prefiere los sentimientos de los personajes a las circunstancias narrativas que protagonizan; por ejemplo, tras la muerte del infante García, se detiene en dos detalles apenas mencionados por otras fuentes:

> Et Rodrigo Vela, que era su padrino, firiólo con su mano con que lo sacó de la pila. Esta traición entendiera la infante su esposiella e embiárongelo decir, mas los que eran con él, como eran nobles e leyales, non quisieron creer tan grant enemiga ende que ovieron complida tan grant traición (84).

---

[79] Aparte de las anteriores ediciones, estos folios han sido editados por C. Orcástegui Gros, «Crónica de los Reyes de Navarra de García de Eugui», *Príncipe de Viana*, 39:152-153 (1978), págs. 547-572.

[80] Con esta presentación: «Esta Crónica, como se verá por las fechas citadas al final de la misma, fue terminada hacia el primer decenio del siglo XIV y añadida con sucesos de 1328», *Crónicas Generales de España*, 3.ª ed., Madrid, 1918, págs. 87-92; pág. 87.

[81] Tal y como señala su editor, A. Ubieto Arteta: «La crónica demuestra que su autor la ordenó y pensó, refundiendo y ordenando al Toledano, viendo en su Historia no una enumeración de reinos y de reyes, sino un todo armónico», Granada, Universidad, 1955, pág. 37.

Un mayor dramatismo y una acendrada ternura han servido para configurar esta escena.

La ideología aragonesa se percibe en el modo en que Castilla queda relegada a un segundo plano en el escenario político peninsular. Es León el reino que hereda el espíritu godo a través de la monarquía asturiana y son los reyes leoneses (salvo Fernando II: 98) los que más importancia adquieren en el relato.

La base estructural de esta *Crónica* la proporciona el *De rebus Hispaniae* del Toledano, traducido en ocasiones al pie de la letra, aunque alterado en el orden de los episodios; este proceso revela una nueva voluntad de autoría, capaz de enfrentarse a las fuentes de que tiene noticia[82] o de hilvanar un nuevo discurso histórico, acorde con los propósitos que enuncia[83].

Hoy en día se conservan tres mss. de este texto: dos son copias del siglo XVIII y el primero, del siglo XIV, sólo tiene cuatro hojas. Con todo, parece testimonio suficiente para situar la composición de la obra en los primeros años del siglo XIV y otorgarle así el carácter de primera producción de la historiografía aragonesa.

7.1.3.3: La *Crónica de San Juan de la Peña*

En consonancia con la anterior producción, esta crónica, redactada a mediados del siglo XIV, adopta, a su vez, como base, al arzobispo don Rodrigo. Aun a pesar del ingente esfuerzo alfonsí, parece como si estos cronistas navarro-aragoneses quisieran obviar su presencia, empezando de nuevo desde el principio: es decir, allí donde el Toledano interrumpiera su relato. Es fácil adivinar la causa: cada reino debía conformar su propia visión historiográfica, ya que de ella dependían su unidad y su significación políticas. Esta necesidad por diferenciarse de los modelos de transmitir la realidad histórica creados por el Rey Sabio es, también, perceptible en otra compilación que sirve de fuente a esta *Crónica:* los *Gesta Comitum Barcinonensium*, cuyo prólogo adapta el escrito por don Rodrigo.

---

[82] Y puede ponerse el ejemplo referido al supuesto dominio que Carlomagno ejerció en la Península: «Dizen algunos que en aquest tiempo de este rey don Alfonso contesció la batalla de Ronzasvales, e que non fue con Carlos Magno, mas con Karlos que llamaron Martel; mas, pues que tres Karlos fueron uno enpués de otro, Karlos Magno e Karlos Calvo e Karlos Martell, deciemos que contesció en tiempo de Karlos Magno. Et por la razón que ya dixiemos, e porque lo fallamos en libros auténticos, et porque comunalmientre lo tienen assí en Espanya e en Francia. Empero, si alguno dixere mejor, non nos esquivaremos de tomar su enmienda en esta obra», 55.

[83] «Ítem depués de aquélla síguesse la división del rey don Sancho el Mayor feyta de los tres regnos e continúa aquellos de Aragón e de Navarra, mas este present libro en este lugar passa a los de Castiella porque adelant en sus lugares tracta de los reyes de Aragón e de Navarra», 85-86.

Parece que la composición de esta pieza historiográfica, conocida por otro nombre como *Crónica Pinatense,* se debe a la iniciativa del rey aragonés Pedro IV, el Ceremonioso (1336-1387), quien sintió el mismo deseo que Alfonso X de perseguir la memoria histórica de su reino; para ello recabó mss. de diversas crónicas y señaló en varias ocasiones haber encargado la redacción de una que englobara a todos los reyes de Aragón anteriores a él: en 1359 envió una copia, en latín, de tal obra al monasterio de Poblet[84], y en 1372 debió de ordenar su traducción al aragonés, tal como le prometiera a Juan Fernández de Heredia[85]. El hecho de que, al mismo tiempo, esta *Crónica Pinatense* figure como prólogo a la crónica particular de su reinado puede constituir la prueba definitiva de que el Rey Ceremonioso encargara su compilación.

Esta redacción se conserva, entonces, en latín, catalán y aragonés; esta última versión está representada por tres mss. *[E:* B. Esc., L-II-13; *B:* BN Madrid, 2078; *N:* B. Esc., N-I-13], de los que los dos últimos son copias del siglo XVI y el primero es fragmentario[86].

Rasgo particular de esta obra lo constituye su sistema cronológico: se sitúa al final de los capítulos, o sea, justo al revés que el modelo alfonsí. Su contenido dedica sólo catorce capítulos a los hechos del pasado peninsular, deteniéndose principalmente en el reino de Navarra; desde el cap. 15 desarrollará sólo la materia referida a Aragón; es una actitud nueva que precisa justificarse:

> Entro aquí havemos favlado de los reyes de Navarra et de los contes de Aragón ensemble, et aquesto por tal que todos tiempos conte de Aragón fue diusmetido al rey de Navarra, porque se convenía que de todos mescladament favlásemos entro agora.

---

[84] Véase ed. de A. Ubieto Arteta, *Crónica de San Juan de la Peña*, Valencia, Anúbar, 1961.

[85] Lo resume J. M. Cacho Blecua: «El 10 de febrero de 1372 Pedro IV le escribe al Castellán de Amposta diciéndole que hará traducir las crónicas de los señores reyes de Aragón y que se la enviará para que "lo fagades continuar en las Coronicas d'Espanya"», véase *El gran maestre Juan Fernández de Heredia*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 1997, pág. 102.

[86] Con estos testimonios, Carmen Orcástegui Gros ha preparado una edición crítica del texto: *Crónica de San Juan de la Peña*, Zaragoza, Diputación Provincial-Institución Fernando el Católico, 1986; relaciona los mss. conforme a los criterios fijados por A. Ubieto, «El texto aragonés de la Crónica de San Juan de la Peña», *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Valencia, 1969, II, págs. 307-310.

> Et por el departimento de los regnos dessus ditos, el dito Remiro huvo el condado de Aragón sueltament et sin ninguna subiugación, do fue feito rey; porque razonable cosa yes que de aquesti y de sus succedidores que sin meano regnaron en Aragón, corónicas fagamos sin ninguna otra adición (32, 1-9).

El cap. 20 acoge el contenido del supuesto *Cantar de la campana de Huesca,* que sería el único testimonio de la épica aragonesa:

> Et luego de continent envió letras por el regno a nobles, cavalleros et lugares que fuessen a cortes a Huesca, metiendo fama que una campana quería fazer en Huesca que de todo su regno se oyesse, que maestros havía en Francia que la farían; et aquesto oyeron los nobles et cavalleros dixeron: «Vayamos a veer aquella locura que nuestro rey quiere fazer», como aquellos que lo preciavan poco. Et cuando fueron en Huesca, fizo el rey parellar ciertos et secretos hombres en su cambra armados que fiziessen lo qu'él les mandaría. Et cuando venían los richos hombres, mandávalos clamar uno a uno a consello et como entravan, assí los mandava descabeçar en su cambra (53, 124-134).

7.1.3.4: La *Grant Crónica de Espanya* de Juan Fernández de Heredia

La obra de Juan Fernández de Heredia constituye la lógica culminación del proceso historiográfico aragonés; promovió la traducción de numerosos textos, griegos y latinos, en cierto modo cercanos al dominio de la ficción (véase, por ello, § 7.3.6.2) y redactó una *Grant Crónica de Espanya,* que devuelve a Alfonso X enteramente su valor:

> Ésta es la grant et verdadera ystoria de Espanya segunt se troba en las ystorias de Claudio Tholomeo et segunt se troba en los .VII. libros de la *General Ystoria,* que el rey don Alfonso de Castiella, que fue esleýdo emperador de Roma, compiló, el cual fizo çercar muchas ystorias et muchas scripturas de las cosas antigas que havían passado en el mundo en los tiempos passados, speçialment en Espanya (141)[87].

---

[87] Cito por *La Grant Crónica de Espanya. Libros I-II,* ed. de Regina af Geijerstam, Upsala, Almqvist & Wiksells, 1964.

El contenido de la *Grant Crónica de Espanya* es extenso; al igual que la historia alfonsí, su narración se inicia con los orígenes míticos y primeros pobladores de la Península; son secciones en que el material legendario se amplifica: Hércules y Bruto destacan en este friso de fábulas. Una vez dispuesta la historia romana, los diferentes pueblos godos se entremezclan, ya que Fernández de Heredia parece mover su historia, más que por •razones• localistas, por ideas universalistas; los catorce libros de la Parte I culminan con la invasión árabe de la Península. La Parte II —que abarcaría de Pelayo a Fernando IV— se ha perdido, siendo la Parte III un rápido resumen de la *Crónica de Alfonso XI,* modelo estructural del conjunto de la obra, y como tal llega hasta el año de 1344.

7.2: LA PRODUCCIÓN JURÍDICA

Las Cortes de Zamora de 1274 marcaron el declive del modelo regalista desde el que Alfonso X construía la historia y, en consecuencia, legislaba, pues ambas actividades surgían, de modo simultáneo, de esa concepción de la •clerecía cortesana• a la que él fiaba su pensamiento político. La rebelión nobiliaria, que contra él se alzara en 1272, había causado que el monarca permitiera la vuelta a aquellos fueros particulares a los que se había enfrentado desde el interior mismo del *Espéculo* y del resto de los proyectos a él vinculados[88]. A partir de esa fecha, tanto el *Fuero Real* como, sobre todo, las *Partidas* dejan de ser el ordenamiento jurídico que representa la autoridad del monarca; es más, recuérdese que las *Partidas,* aunque pudieran haber conocido una cierta forma de promulgación, nunca llegaron a publicarse y tienen que esperar hasta 1348 para ser sancionadas como libro de leyes; de esta manera, la corte, tras ingentes esfuerzos de legislación, queda reducida a ese primer modelo jurídico que representaba el *Fuero Real,* como el conjunto de leyes que le permitía al rey ejercer una cierta actividad legislativa[89].

---

[88] Aparte de las consideraciones de § 3.5.2, una buena síntesis de estos problemas plantea B. González Alonso, •Poder regio, Cortes y régimen político en la Castilla bajomedieval (1252-1474)•, en *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media*, Valladolid, Cortes de Castilla y León, 1988, II, págs. 201-254.

[89] Véase, ahora, el estudio de Remedios Morán Martín y Eduardo Fuentes Ganzo, •Cap. VI. Ordenamiento, Legitimación y Potestad Normativa: Justicia y Moneda•, en *Orígenes de la monarquía hispánica. Propaganda y legitimación (ca. 1400-1520),* dir. J. M. Nieto Soria, Madrid, Dykinson, 1999, págs. 207-238.

7.2.1: *De los fueros a los ordenamientos*

Las Cortes de Zamora marcan, por tanto, un punto de inflexión en la ordenación jurídica de los territorios castellanos[90]. No puede afirmarse que el rey pierda ese poder de legislar que había reclamado, con tanta insistencia, en los compases iniciales del *Espéculo* y que había justificado con toda esa producción consiliaria en la que una y otra vez se insistía en que él era el solo «fazedor» de la ley[91]. Sin embargo, esta propiedad legislativa se silencia; sólo se reconoce la potestad del rey de aplicar la ley, en consonancia con la reducción de funciones a que había sido ya sometido en el arranque de la *Partida II* (§ 4.3.3.3). En cambio, los nobles y los municipios sí logran imponer sus normas en la aplicación de sus derechos privativos, defendidos ahora por jueces municipales y señoriales[92]. Logran, así, una identidad jurídica que ampara a los clanes linajísticos y a los núcleos de las villas y ciudades frente a las exigencias de la corona. Llega a producirse, incluso, la paradoja de que algunas de esas corporaciones dicten su fuero particular asumiendo buena parte del articulado del *Fuero Real*, como ocurre en el caso de Soria[93]; no debe verse en ello contradicción alguna, sino un claro interés económico; al asumir la villa el fuero regio, obtiene con el mismo la facultad de que sus jueces cobren las «caloñas» que antes debían revertir, necesariamente, en la corona.

Con todo, no deja de ser cierto que parte del pensamiento jurídico alfonsí se mantiene en estas promulgaciones singulares que derivan del *Fuero Real*, puesto que en ellas se sigue afirmando que el monarca ostenta —o se le consiente— una cierta autoridad legislativa[94].

---

[90] Como señalan E. Gacto, J. A. Alejandre y J. Mª. García Martín: «En ellas se estableció la distinción entre "pleitos foreros" y "pleitos del rey", también llamados "casos de corte" [...]: "muerte segura", "muger forzada", "tregua quebrantada", "salvo quebrantado", "casa quemada", "camino quebrantado", "traición", "aleve" y "riepto"», *El derecho histórico de los pueblos de España*, págs. 322-323.

[91] Recuérdese el arranque del *Libro de los cien capítulos* (§ 4.1.1 y I, pág. 432): «Ley es cimiento del mundo e rey es guarda d'aquel cimiento. Toda lavor que non á cimiento es guisada de caer e todo cimiento que non á guarda es aguisado de desfazerse. Rey e ley son dos cosas que an hermandat en uno e el rey á mester ayuda de la ley e la ley á mester esfuerço del rey», cito ahora —y actualícese la n. 5 de pág. 425— por la ed. de Marto Haro Cortés, Madrid, Iberoamericana, 1998, página 73.

[92] Véase A. Iglesia Ferreirós, «Derecho municipal, derecho señorial, derecho regio», *HID*, 4 (1977), págs. 115-197.

[93] Véase el análisis de Gonzalo Martínez Díez, «El Fuero Real y el Fuero de Soria», *AHDE*, 39 (1969), págs. 545-562.

Pero lo que la corona ya no impulsa son nuevas leyes que contengan una definición del mundo y que orienten, con normas concretas y con actos jurídicos, las relaciones estamentales. Y no se puede decir que, a partir de 1282-1284, la corona de Castilla se abisme en un vacío legislativo, porque en la corte, en la cámara regia se custodian esos libros de las *Partidas*, en los que, a pesar de no haberse aplicado en situaciones concretas, se encierran los esfuerzos legisladores del *Espéculo* y del posterior *Libro del fuero de las leyes* (§ 4.3.1.1); el problema que planteaban las *Partidas* era la asunción de su plural y heterogéneo articulado de leyes, hacerlo público a través de copias autorizadas, difundirlo por las villas; aunque este trabajo, que hubiera requerido un enorme esfuerzo material impensable después de 1280, no se llevara a cabo, la garantía legislativa de esas *Partidas* se va a mantener desde finales del siglo XIII, a lo largo de la primera mitad del siguiente; recuérdese que ese *corpus* de ciencia jurídica representa la plasmación más lograda del *ius commune*, envuelto además en un conjunto de consideraciones filosóficas y religiosas que otorgaban al código una visión enciclopédica a la que cualquier jurista debía remitir de forma necesaria.

Sin embargo, en los reinados de Sancho IV y de Fernando IV se va a legislar mediante «ordenamientos» que el rey otorga en reuniones de cortes, atendiendo a las peticiones que se le presentan, por lo común en forma de «cuadernos», que acaban construyendo la espina dorsal de esos nuevos y circunstanciales productos de legislación. En ellos, la voz del rey sigue siendo portadora de la ley, aunque en el caso de Sancho IV no sea más que para ratificar cartas de población, fueros o privilegios, como parte de esa estrategia que le había llevado a ocupar la corona de Castilla; este monarca que se había apoyado en las reclamaciones jurídicas de los concejos y de los nobles no podía imponer la autoridad del modelo legislativo de su padre, que implicaba un drástico recorte de las atribuciones contenidas en los derechos particulares.

Sí se ejerce, en cambio, una intensa actividad glosadora o declaratoria de las dudas que podían surgir de la aplicación del *Fuero Real* y que eran elevadas a la corte, para que el rey las resolviera; surgen, así, ya desde época alfonsí y en el mismo reinado de Sancho IV, las llamadas *Leyes Nuevas*, que no son más que una recopilación de esas aclaraciones que se van incluyendo, como apéndices, a diversos textos y absorbiendo nuevos materiales legislativos[95], produciendo, en ocasiones, compilaciones espurias como el llamado *Pseudo-Ordenamiento de Alcalá*[96], que lo que ponen de manifiesto es la tensión resultante entre la lenta aplicación (o Recepción)[97] que se va haciendo del *ius commune* y la defensa de un ordenamiento jurídico tradicional, mantenido y reforzado por las dos minoridades por que atraviesa Castilla entre 1295-1325; al menos, doña María de Molina no encontraba otro medio de asegurarse la protección de los concejos frente a las agresiones nobiliarias que atender a las peticiones de esas villas y ciudades cuyos muros, en más de una ocasión, la protegieron no sólo a ella, sino a su hijo y a su nieto.

---

[94] Con lo que ello representa, como ha afirmado A. Iglesia: «Finalmente, los reyes a través de su poder de hacer leyes y de su actividad correctora aproximaron la regulación existente en los fueros municipales a la legislación alfonsina. Las diferencias fundamentales radicaban en el campo penal y en ese campo se produce la intervención regia, mediante el envío a las villas de leyes, o copiadas o inspiradas en el *Fuero Real* e, incluso, en las *Partidas*», en *La creación del Derecho (Una historia de la formación de un derecho estatal español)*, Barcelona, Signo, 1992, pág. 34.

7.2.2: *La actividad legislativa de Fernando IV*

Casi impuesta la mayoría de edad a este monarca en 1301 y cercada su figura por los nobles para apartarlo de la influencia de su madre (§ 7.1.2.2.3, págs. 1254-1255), escasa será la labor jurídica que surja de la corte de este rey, más dominada por las reclamaciones y los recelos de los clanes linajísticos que por una preocupación real para atajar la crisis económica e institucional que estuvo a punto de ocasionar la propia fractura del reino. Es cierto, por ejemplo, que se promulgan ordenamientos y alguno de la importancia del de 1312, por el que se organiza la Audiencia Real, con el nombramiento de doce alcaldes, seis castellanos y seis leoneses. Anteriormente, los de Valladolid de 1298, 1299 y 1300 se habían ocupado de renovar la organización judicial, mientras que el de Burgos de 1301 había atendido a la reconstrucción de las relaciones mercantiles y comerciales, aunque básicamente en estas cortes se persiga la confirmación de privilegios ya concedidos.

---

[95] Véase José López Ortiz, «La colección conocida con el título de "Leyes Nuevas" y atribuida a Alfonso X el Sabio», *AHDE*, 16 (1945), págs. 5-70.

[96] En sí, es una derivación de la *Suma de los nueve tiempos* de Jacobo de Junta (§ 3.5.3.1), adicionada con diversos artículos de las *Partidas*; véase José Orlandis, «El Pseudo Ordenamiento de Alcalá», *AHDE*, 17 (1946), págs. 683-711.

[97] Es básico el análisis de A. Pérez Martín, «El estudio de la Recepción del Derecho común en España», en *I Seminario de Historia del Derecho y Derecho Privado. Nuevas técnicas de investigación*, ed. de J. Cerdá Ruiz-Funes y P. Salvador Coderch, Barcelona, Univ. Autónoma, 1985, págs. 241-325.

7.2.2.1: Las *Leyes del Estilo*

Con todo, el *Fuero Real* sigue dando pábulo para que juristas y letrados de la corte aclaren los «estilos» (es decir, los usos) correctos para garantizar una acertada interpretación de su normativa. Si antes eran las *Leyes Nuevas,* en el reinado de Fernando IV hay que situar las llamadas *Leyes del Estilo,* que intentan aclarar esos problemas de aplicación jurídica, acudiendo en ocasiones a las *Partidas;* el dato es importante, puesto que esta recopilación de verdadera jurisprudencia llega a reunir un conjunto de 252 leyes que acabarán por adquirir una autonomía singular, no sólo por influir en el resto de ordenamientos, sino por formar una compilación propia, a finales de siglo, con el título de *Libro de los juizios de la corte del rey,* que merecerá ser impresa en Salamanca, 1497, con su nombre propio de *Leyes del estilo y declaraciones sobre las leyes del fuero,* reuniendo un contenido que puede ya considerarse canónico y para el que cabe pensar un uso básicamente universitario[98]; por ello, simplemente en su prólogo se recupera el marco histórico del que surgen:

> En razón de los pleitos de los demandadores e de los demandados e de las cosas en que deven ser apercebidos según la costumbre de la corte de los Reyes de Castilla, del rey don Alfonso e después del rey don Sancho su fijo e dende acá (2*r,* *Conc* 1)[99].

El «acá» apunta al reinado de Fernando IV, pues este encabezamiento se encuentra en cualquiera de los manuscritos, como ocurre con el BN Madrid, 5764:

---

[98] Que se mantiene desde los albores del siglo XIV, como recuerdan E. Montanis Ferrín y J. Sánchez-Arcilla: «La afluencia, cada vez mayor, de estudiantes castellanos a las aulas boloñesas aumenta de forma considerable desde finales del siglo XIII, hasta el punto de que tenemos constancia de maestros castellanos que impartieron enseñanzas en Bolonia», *Historia del derecho y de las instituciones. Tomo II,* Madrid, Dykinson, 1991, pág. 21.

[99] Cito por *Texts and Concordances of the «Leyes del estilo» (Escorial MSS. Z.II.8, Z.II.14 and The 1497 and 1500 Salamanca incunables),* ed. de T. A. Mannetter, Madison, H.S.M.S., 1993. En este sentido, debe encarecerse la colección de «Spanish Legal Texts Series», dirigida por J. R. Craddock e I. A. Corfis, del Hispanic Seminary of Medieval Studies, por la labor de recuperar todo este importante conjunto legislativo de fueros y leyes medievales.

> Éste es el libro de las declaraçiones en razón de los demandadores e de los demandados e de las cosas en que deven ser aperçebidos según la costunbre de los reyes de Castilla e de León, desde el tienpo del rey don Alfonso e después del rey don Sancho, su fijo, acá (46*r*, *Conc* 1)[100].

La pretensión no es otra que la de mantener la tensión de un tejido jurídico con el que la corte busca, sobre todo, defenderse de las exigencias forísticas con que nobles y concejos reclamaban sus privilegios.

La casuística a la que se atiende es de lo más variopinta, puesto que debe contarse con esa red de situaciones reales de la que ha surgido la petición aclaratoria; no parece, así, que haya un orden claro en el recorrido de esta articulación, aunque sí puede haber núcleos de leyes que acuerden en una intención temática, de ahí, la posibilidad de dividir en libros y de agrupar en títulos este conjunto legislativo, para facilitar la evacuación de consultas. Lo que importa, en todo caso, es ver el modo en que el rey (o en su defecto, los juristas de la corte) defiende el modelo de autoridad que representa el monarca; en la ley xxi, por ejemplo, que prescribe que no podrá suplicarse la sentencia interlocutoria, se deja aún un resquicio al amparo de la figura real:

> E otrosí es a saber que porque el rey es sobre los derechos que si aquel contra quien es dada la sentençia pide merçed al rey por suplicaçión, como quier que en la suplicaçión non se puedan poner razones de nuevo de fecho, que tengan al fecho, ca las de derecho poner las podríe, pero el rey de su ofiçio, a pedimiento de la parte, si razón le mueve al rey [y siguen situaciones concretas] en tales casos por que el rey ha razón de le fazer merçed en la suplicaçión, rescebirle ha a esta prueva de su ofiçio, mas non a pedimiento de la parte (Ms. 5764, 79*v*, *Conc* 94-95).

Se estira, como se ve, el hilo del pensamiento jurídico anterior para que la figura del monarca siga proyectando, sobre el espacio de la corte, su potestad legislativa y, al menos, ese libro particular del *Fuero Real* siga impulsando una ordenación que no es sólo administrativa, sino también terminológica, puesto que atañe a las correctas interpretaciones de la trama lingüística con que se ha legislado, con glosas que persiguen el verdadero sentido con que las leyes han de entenderse; véase una muestra, en esta ocasión conforme al impreso salmantino de 1500, del modo en que se dedica una de sus últimas leyes, la ccxxxvii, a aclarar los motivos que embargan los derechos escritos:

---

[100] *Text and Concordance of the «Leyes del estilo» (MS. 5764, Biblioteca Nacional, Madrid)*, ed. de T. A. Mannetter, Madison, H.S.M.S., 1989; como indica el editor: «The *Leyes del estilo* is definitely post-Alphonsine, being completed around the year 1310, since the initial rubric to the code indicates that Fernando IV, who died in 1312, was still alive at the time of compilation», pág. 1.

> La primera la costumbre usada que es llamada *consuetudo* en latín si es razonable; la segunda es postura que ayan las partes puesto entre sí; la terçera es perdón del cuando perdona la su justiçia; la cuarta es cuando faze ley de nuevo que contraría el otro derecho escripto con voluntad de fazer ley; la quinta es cuando el derecho natural es contra el derecho positivo que fizieron los hombres, ca el derecho natural se deve guardar que lo que no fallaron en el derecho natural, escrivieron e pusieron los homes leyes (25*rv*, *Conc* 85).

Estas declaraciones son las que mantienen vivo, en las primeras décadas del siglo XIV, el espíritu de legislación alfonsí y permiten que, en cierto modo, pueda recogerlo su bisnieto, Alfonso XI, y llevarlo a sus últimas consecuencias.

7.2.3: *La labor legislativa de Alfonso XI*

Desde el momento en que Alfonso XI asume la mayoría de edad en 1325, tres serán las claves de su pensamiento político, tal y como la *Crónica* lo contempla: 1) la definición de la institución de la caballería como asiento de su modelo de corte, 2) la restauración de un orden jurídico que lo convierta a él en centro de una teoría y de una práctica legislativas y 3) la recuperación de la trama historiográfica no sólo para afirmar el presente en la memoria del pasado, sino para comprenderlo y justificar algunas de sus acciones más llamativas, aquellas precisamente que le merecieron el apodo del «Rey Justiciero»; por este motivo, F. Sánchez de Valladolid había contrapuesto el «tiempo de las tutorías» (§ 7.1.2.3.2.2) a la ostentación del nuevo regalismo que se construye en el «tiempo de la justicia» (§ 7.1.2.3.2.3), llamado así no porque el monarca fuera a convertirse, desde su temprana mocedad, en un *conditor legum*, sino por el modo en que sabe construir su autoridad cortesana enfrentándose a los tutores y a la ambición de los privados, con recursos incluso de pura escenografía jurídica[101], que no va a tardar en sistematizar en un complejo aparato de legislación. Desde los primeros momentos en que el cronista dibuja la figura del rey es clara su voluntad de incardinar su inclinación a las armas con su afán por asegurar un orden jurídico; tal es, al menos, lo que señalan los representantes de los reinos, cuando encarecen su deseo de «fazer justiçia de los malfechores e otrosí defender la su tierra de los moros enemigos de la fe» (191*r*b); ahí están definidas las dos líneas de su actuación política: impartir justicia y enderezar el reino (cap. xliii) en toda ocasión que se le presente:

> ... pero él non dexó por esto de poner en obra dos cosas las más principales que Dios le acomendó en el regno, la una la justiçia e la otra la guerra de los moros (195*v*b-196*r*a).

El cronista construye, de modo consciente, la figura de un rey que no va a intentar imponer un modelo legislativo como soporte de su autoridad, sino que se va a preocupar por restablecer un mínimo orden de seguridad jurídica, como él mismo lo pone de manifiesto en las Cortes de Madrid de 1329:

> ... mostróles cuántas maneras e razones fallara en el su reino por que fasta en aquel tienpo non podiera tomar la tierra en justiçia e en sosiego, assí como era su voluntad de lo fazer (215*v*b).

Esa oposición de «tiempos», antes señalada, cobra ahora sentido; en el de las tutorías se describían, con pormenor, desórdenes y revueltas que conducían a una lamentable situación:

> ... e en ninguna parte del reino non se fazía justiçia con derecho, e llegaron la tierra a tal estado que non osavan andar los omes por los caminos sinon armados, e muchos en una conpaña por que se pudiessen defender de los robadores (289*v*a).

De ahí, el valor que se concede, en esta reunión de 1329, a la protección que se asegura para transitar y mover mercancías precisamente por los caminos (véase cita de pág. 1273)[102]:

---

[101] Recuérdese, por ejemplo, el modo en que ampara los engaños con que se cobra la vida de don Juan el Tuerto en 1327: «E el rey mandó llamar a todos los que eran allí con él, e assentóse en un estrado de paño prieto cubierto, e díxoles todas las cosas que avía sabido...», 195*r*. También Zifar, en cuanto rey de Mentón, cuando va a dictar sentencia contra el conde Nasón rodea su figura de similares procedimientos icónicos: ed. JML, 275; ed. CG, 237 (para estas abreviaturas: n. 206 de pág. 1375).

[102] De tono similar son algunas de las ideas que se plantean en el *Zifar*, uno de

Alfonso XI promueve una dimensión legislativa enteramente nueva, que le diferencia de sus antecesores, porque surge de una praxis de gobierno, de la experiencia real de enfrentarse a unos problemas concretos a los que hay que aplicar rápido remedio; sobre esta base se construye la segunda faceta de su figura jurídica, la que le muestra corrigiendo los fueros y declarando cuál es la verdad que reside en las leyes, como sucede en Toledo, tras dictar eficaces justicias contra los partidarios de don Juan Manuel:

> Et porque falló que en esta çibdat de Toledo era muy menguada la justiçia por muchas dubdas et menguas que avía en el fuero, las dubdas declarólas, e las menguas cunpliólas, e ordenóles cómo fiziessen la justiçia con derecho (223*va*).

Esta actividad de «espaladinador» de leyes es ya frecuente en el itinerario del monarca; cuando, por fin, se cobra el señorío de Álava, sus nuevos vasallos lo reciben como señor, entregándoles él, como punto central de ese acto, leyes con las que regirse:

> ... e pidiéronle por merçed que diesse fuero escripto, ca fasta allí non lo avían sinon de alvedrío, e el rey reçibió el señorío de la tierra e dioles que oviessen el fuero de las leyes e puso ý alcaldes que juzgassen los de la tierra e merino que feziesse la justiçia (225*va*).

Por ello, el rey es capaz de defender ese entramado cortesano, que de él depende, de cualquier agresión gracias a la potestad que obtiene de unos procedimientos jurídicos que el cronista no duda en describir con detalle[103], y de unas justicias que se alzan para perseguir a los que quieren abandonar su servicio (cap. cxxxi) o que se aplican contra aquellos que han incurrido en traición (cap. cxli)[104].

---

los textos que tuvo que intervenir en la formación de este joven monarca: «E ninguno, por poderoso nin por onrado que fuese, non osaría tomar a otro onbre ninguno de lo suyo sin su plazer valía de un dinero, e, si gelo tomase, perdería la cabeça, ca el establescimiento era puesto en aquel regno que este fuero se guardava en los mayores como en los menores...», ed. JML, 215-216; para este concepto, véase Rafael Gibert, «La paz del camino en el derecho medieval español», *AHDE*, 27-28 (1957-1958), págs. 831-852.

[103] «E sabidas estas cosas, el rey mandólo llamar un día en el su palaçio, e estando ý ayuntada mucha gente e ricos omes e cavalleros que eran ý llegados a la coronaçión, díxole el rey a Juan Martínez cómo le dixeran que se quería partir d'él e irse para don Juan Núñez», 233*rb*.

[104] Y no deja de ser curioso el modo en que, en ambos casos, el cronista contrapone la aplicación de esas sentencias al nacimiento de los hijos de doña Leonor,

Este proceso que arma la crónica es consecuente; una vez que se asegura la paz de los reinos y que se consolida la estructura jurídica de la corte, el rey puede comenzar a dictar leyes, que emergen, así, de su conducta política, de un talante de firmeza y de autoridad incontestables.

7.2.3.1: Los primeros ordenamientos jurídicos

Tal es lo que se pone de manifiesto en el *Ordenamiento de Burgos* de 1338 con el que se quiere garantizar una concordia social que permita hacer frente a las invasiones de los benimerines; una vez enterado el monarca de que Albohacén preparaba la guerra contra él, ordena que cesen los enfrentamientos entre los ricos hombres y caballeros, a fin de que cualquier litigio quede perdonado:

> E porque entre los fijosdalgo de Castilla avía grandes omezillos e contiendas, e por esta razón avían a mantener muchas gentes a grand costa en que despendían más de lo que avían e enpobreçían mucho, por esta razón el rey estando allí en Burgos fizo mandamiento que todos los omezillos passados que fuessen perdonados, e en lo de adelante fizo ordenamiento en cuál manera passassen por que los omezillos se escusassen (289*va*).

Esta serie de promulgaciones afecta a diversos ámbitos de la vida tanto nobiliaria (y el monarca se preocupa por dictar los modos por que se han de regular los «rieptos» o desafíos) como cortesana, en los aspectos relativos a los gastos suntuarios. Con todo, y como culminación de las escenas dispersas con que el cronista había ido perfilando ese creciente interés por los asuntos legislativos, la crónica muestra la participación directa del rey en la construcción de este entramado jurídico:

> E para fazer todos estos ordenamientos tomó consigo algunos perlados e ricos omes, e algunos cavalleros de los fijosdalgo, e cavalleros e otros omes de las çibdades e villas, e de cada día estava el rey con ellos a fazer estos ordenamientos (289*vb*).

---

como si esa prolongación del linaje real formara parte también de la seguridad legislativa que se está construyendo.

Desde la tercera de las *Partidas* no se había vuelto a legislar sobre técnicas procesales, de donde el valor de estas diecinueve leyes, que el rey ordena que sean escritas en los libros de fueros de las villas y ciudades para que se juzgue por ellas.

El *Ordenamiento de Segovia* complementa el anterior[107]; por una parte, asume ese cuerpo de disposiciones y, por otra, se enfrenta a nuevos problemas tanto morales —tal es el caso de los adulterios (ley xvi) o de las fornicaciones (ley xx)—, como nobiliarios, desde el momento en que el monarca acepta, ahora, un conjunto de peticiones de los nobles, que no suponen una mengua de su autoridad, sino que confirman la dependencia de los clanes linajísticos hacia la corona: por ello, si la ley xvii prohíbe que a los caballeros les sean prendidas las armas y el caballo por las deudas o fianzas a que debían hacer frente, también se preocupa porque los labradores no se vean privados ni de los aperos ni de los animales de labranza; se castigan, además, las *fablas* y asechanzas de los conspiradores, aunque no sean llevadas a cabo.

7.2.3.2: El *Ordenamiento de Alcalá* de 1348

Los dos «ordenamientos» anteriores surgen como consecuencia de una voluntad legisladora del monarca, en cierto modo singular, puesto que no está conectada a un saber jurídico determinado, sino asentada en una experiencia de gobernante y en un sostenido enfrentamiento a una serie de problemas, tan prioritarios como las guerras contra los moros, las crisis económicas o los frecuentes actos de rebeldía de una nobleza que, tras el sitio de Algeciras, comienza a integrarse en la trama de la realidad cortesana. En esta ocasión de 1348, sin embargo, el monarca dejará trabajar a un equipo de juristas que, eso sí, tendrá que asumir las resoluciones legislativas de Burgos, Villa Real y Segovia, amén de las peticiones que en estas cortes de Alcalá de Henares se presentan[108] y de una serie de privilegios reclamados por los nobles (relativos a pagos de tributos, a no sufrir torturas o encarcelamientos, a quedar libres de cualquier

---

[107] Ha sido editado por Galo Sánchez, «*Ordenamiento de Segovia, 1347*», en *BBMP*, 4 (1922), págs. 301-320.

[108] Así las resume José Sánchez-Arcilla Bernal: «Conflictos de jurisdicción por las intromisiones de los jueces eclesiásticos, las numerosas contiendas derivadas de las particiones de los términos municipales, los abusos cometidos por los alcaldes de la mesta y por los corregidores en las ciudades», *Alfonso XI*, pág. 278.

Es tan especial esta primera ocasión en que la corte promulga una trama de leyes que su articulación se cuida en todos sus detalles; por ello, el rey marcha luego a la iglesia de Santa María de Burgos para presidir la lectura pública de estos ordenamientos, que son muy bien recibidos, y sanciona esta acción legisladora con un vistoso torneo en el que participa él mismo; no en vano, se había cuidado de que este *Ordenamiento* obligara a sus vasallos a cumplir con sus derechos y con sus obligaciones, sobre todo las militares, dados los tiempos a los que se enfrentaban.

Una vez asegurado el paso del Estrecho, derrotados los benimerines en el Salado y culminado el largo asedio de Algeciras, Alfonso XI vuelve a preocuparse por los asuntos jurídicos, mediante dos *Ordenamientos* muy próximos, dictados en Villa Real (1346) y en Segovia (1347), que sirven además de antecedentes del *Ordenamiento de Alcalá* de 1348.

La preocupación prioritaria del *Ordenamiento de Villa Real*[105] no es otra que la de afianzar la administración de la justicia; para ello, el rey (porque se trata de una manifestación legislativa personal)[106] analiza las distintas formas de cohecho a que los jueces se entregaban y las castiga, persigue los sobornos con que los alcaldes eran corrompidos, incapacita a los oficiales de la justicia a nombrar sustitutos, protege a aquellos que debían encargarse de ejecutar las sentencias o de mantener el orden y, sobre todo, dicta una serie de normas procedimentales relativas a las apelaciones de las sentencias y a las garantías jurídicas con que han de celebrarse los juicios, asumiendo una firme base de realidad:

> Otrosí, porque la justiçia se aluenga a las vezes por el non saber de los judgadores e esto acaesce por cuanto en algunas çibdades, villas e logares de los mis regnos non han alcalles nin otros omes tan letrados e tan sabidores de fuero e de derecho por que puedan en todo guardar la orden e la solepnidat del derecho cumplidamente como los derechos mandan [...] por ende, por tirar los alongamientos de los pleitos e guardar las partes del daño e de costas, mandamos e tenemos por bien... (§ 15, 727).

---

[105] Ha sido editado por R. Gibert, «El *Ordenamiento de Villa Real,* 1346», en *AHDE,* 25 (1955), págs. 703-729.

[106] Así lo señala su editor: «El *Ordenamiento de Villa Real* es un producto de la actividad legislativa del monarca sin el concurso de las Cortes, actividad que iniciada en reinados anteriores, alcanza su apogeo bajo el de Alfonso XI», pág. 706.

carga por las tierras que el rey les ha dado, a recibir mayores beneficios por su participación en las guerras recientes) que ahora el rey no dudará en conceder, puesto que no van a suponer merma alguna de su autoridad[109]; téngase presente que los autores del *Ordenamiento* van a ser personajes relevantes en la corte, tanto por su posición linajística (el caso de don Juan Núñez e incluso de don Juan Manuel) como letrada (y ahí aparece la figura de don Gil de Albornoz: § 8.4.1)[110].

7.2.3.2.1: Redacciones y transmisión textual

Las circunstancias del presente se ampararán en los modelos jurídicos anteriores, particularmente en las *Siete Partidas*, código que adquiere ahora todo su valor, aunque sólo sea porque tiene que aguardar a esta reunión de cortes para conocer una promulgación real (revísese I, pág. 596)[111]. De hecho, desde la elaboración de las *Partidas*, la corte, como institución política y jurídica, no había vuelto a redactar un conjunto de leyes tan coherente, vinculado a los problemas que debían ser atajados en el reino; de ahí que no extrañe encontrar, en el Prólogo de este *Ordenamiento*, argumentos muy parecidos a los que ya usara Alfonso X, en el *Espéculo* (I, pág. 337), justificando su pesquisa legislativa por las incertidumbres y los desórdenes con que era aplicada la justicia; en casi un siglo, nada ha cambiado y razones parecidas se deslizan ahora al frente de este *Ordenamiento*, descubriendo, a la par, la trama de ideas que integra su articulado:

> Porque la justiçia es muy alta virtut e la más complidera para el governamiento de los pueblos, porque por ella se mantienen todas las cosas en el estado que deven, la cual señaladamente son tenudos los reyes de guardar e de mantener, por ende han a

---

[109] J. M. Pérez-Prendes resume el valor de este código: «El ordenamiento de estas Cortes de Alcalá de Henares introdujo una serie de transformaciones en el Derecho castellano y se le puede considerar simbólicamente como el hito que marca el final del período altomedieval en el aspecto legislativo», *Curso de historia del derecho español*, pág. 711.

[110] Véase J. Beneyto Pérez, «En torno a los autores del *Ordenamiento de Alcalá*», *CHE*, 13 (1950), págs. 151-156.

[111] Para las fuentes, véase la sistemática revisión planteada por Galo Sánchez, «Sobre el *Ordenamiento de Alcalá* (1348) y sus fuentes», *Revista de Derecho Privado*, 10:111 (1922), págs. 353-369.

> tirar todo aquello que sería carrera de la alongar o embargar. Et porque por las sollempnidades e las sotilezas de los derechos que se usaron de guardar en la ordenaçión de los juizios, assí en los emplazamientos como en las demandas e en las contestaçiones de los pleitos e en las defensiones de las partes, e en los plazos e en las contradiçiones de los testigos, e en las sentencias, e en las alçadas, e en las suplicaçiones e en las otras cosas que pertenesçen a los juizios, e por algunas costumbres que son contra derecho, otrossí por los dones que son dados o prometidos a los juezes o por temor que han algunas vezes de las partes, se aluengan los pleitos, et por esto la justiçia non se puede fazer como deve, e los querellosos non pueden aver complimiento de derecho, e por ende, nós, don Alfonso [y siguen los títulos que ostenta] con consejo de los prelados e ricos omnes e cavalleros e omnes bonos que son connusco en estas cortes que mandamos fazer en Alcalá de Henares, e con los alcalles de la nuestra corte, aviendo voluntat que la justiçia se faga como deve, e los que la han de fazer la puedan fazer sin embargo e sin alongamiento, fazemos e establescemos estas leyes que se siguen (*2v-3r, Conc* 3-4)[112].

Esas dos ideas que se declaran ahora —la «voluntad regia» de que se imparta justicia y de que se ejecute sin problemas ni demoras— acuerdan con esa ristra de situaciones que la crónica de este monarca había ido alineando para construir la imagen de un poder regalista, efectivo y, sobre todo, necesario. Esa autoridad se había probado ya en varias guerras (tanto civiles, contra los nobles, como de defensa del territorio, contra los árabes) y ahora se despliega en un cuerpo legislativo, que no necesita definir esa potestad, sino sencillamente aplicarla; sólo cuando llegue el momento de precisar el derecho que asiste a los nobles, el monarca recuerda la preeminencia de su posición en un entramado jurídico que, como acaba de comprobarse, depende enteramente de su «voz», de la presencia de su figura en las distintas situaciones a que se refiere.

El *Ordenamiento de Alcalá* conoce dos redacciones. La primera posee un carácter asistemático y se adecua a los conjuntos de legislación promulgados en Villa Real y en Segovia, es decir, se trata de 131 leyes que van sucediéndose sin remitir a un ámbito temático común, que hubiera sido declarado de una forma previa[113]; la segunda corresponde al reinado de Pedro I y lleva un prólogo en el que el nuevo monarca recuerda los dos principios básicos del modelo legislativo que quiso armar su padre y señala la necesidad en que él se ha visto de revisar ese código por los distintos errores con que se había difundido:

---

[112] Cito por BN Madrid, Ms. Vit. 15-7, tal y como ha sido transcrito por Frank Waltman y Patricia Martínez de la Vega Mansilla, en *Textos y Concordancias del «Ordenamiento de Alcalá»*, introducción de Jesús Vallejo, Madison, H.S.M.S., 1994. Este protocolo, en fin, amplía las ideas del correspondiente al de Villa Real, véase ed. de R. Gibert, pág. 719.

> Bien sabedes en cómo el Rey don Alfonso, mio padre, que Dios perdone aviendo muy grand voluntad que todos los del su señorío passassen en justiçia e en egualdat, e que las contiendas e que los pleitos que entre ellos fuessen se librassen sin alongamiento e los querellosos pudiessen más aína alcançar complimiento de justiçia e de derecho, que fizo leyes muy buenas e muy provechosas sobre esta razón [...] Et porque fallé que porque los escrivanos las ovieron de escrivir apriessa, escrivieron en ellas algunas palabras erradas e menguadas, e pusieron ý algunos títulos e leyes do non avían a estar, por ende, yo, en estas cortes que agora fago en Valladolit, mandé conçertar las dichas leyes e escrivirlas en un libro que mandé tener en la mi cámara e en otros libros que yo mandé levar a las çibdades e villas e lugares de mios regnos (2*v, Conc* 2-3).

Esas Cortes se celebraron en 1351, y, en ellas, se sistematiza el anterior conjunto de leyes, que ahora se ordena por medio de treinta y dos títulos, que descubren, con mayor facilidad, los campos de aplicación a que el código remite[114].

7.2.3.2.2: Estructura y organización de ideas

Muchas de esas líneas temáticas proceden, como ya se ha dicho, de las *Partidas*, pero otras resultan nuevas y, además, remiten a extraños Ordenamientos, muy difíciles de identificar; los marcos referenciales a que se atiende con estas leyes son los siguientes:

---

[113] Esta versión, conforme a un ms. que remite a tiempos de Alfonso XI, fue publicada en *Cortes de los Antiguos Reinos de León y Castilla, publicadas por la Real Academia de la Historia*, Madrid, Rivadeneyra, 1861, I, págs. 492-593.

[114] Amén de la transcripción de Madison, esta «versión sistemática» había merecido ya cuidada edición por parte de Ignacio Jordán de Asso y del Río y Miguel de Manuel y Rodríguez, *El Ordenamiento de Leyes que D. Alfonso XI hizo en las Cortes de Alcalá de Henares el año de mil trescientos y quarenta y ocho*, Madrid, 1774 (con varias reproducciones: Valladolid, Lex Nova, 1983, o Valencia, 1992).

Derecho procesal *(Partida III)*	Títulos I-XV
Derechos mercantil y testamental *(Partidas V-VI)*	Títulos XVI-XIX
Administración de la justicia *(Ordenamiento de Villa Real)*	Título XX
Derecho penal *(Partida VII* y *Ordenamiento de Segovia)*	Títulos XXI-XXVII
Derecho nobiliario *(Partida II)*	Títulos XXVIII-XXXI
Derecho señorial *(Ordenamiento de Nájera)*	Título XXXII

No significa esto que las *Partidas* actúen como fuente, pero, en cierta manera, su estructura de ideas permite comprender el desarrollo legislativo que ahora se describe, con una serie de variaciones significativas en la distribución de los «derechos» particulares que se están construyendo; en buena medida, no había por qué repetir ese enorme esfuerzo de compilación del que surgen las *Partidas*, sino habilitar los cauces para que todas esas disposiciones se articularan y atender a los problemas más inmediatos a que el legislador se enfrentaba a mediados del siglo XIV; el más grave —y lo han señalado tanto Alfonso XI como Pedro I— era el relativo a la correcta aplicación de la justicia; por ello, este *Ordenamiento de 1348* se abre con ese cuerpo de leyes relativas al «derecho procesal» y que revela el escaso aprovechamiento que se había hecho de la *Partida III*, cuando se tiene ahora que legislar sobre todos los aspectos atingentes al desarrollo de los procesos; es cierto, que, como tal, el juicio y las personas en él implicadas no se definen, pero sí toda la compleja trama de operaciones jurídicas que se ven involucradas en su ejecución: los emplazamientos[115] (Tít. II), los abogados (Tít. III) con los plazos para solicitarlos o recusarlos, la competencia judicial (Tít. IV) con el espinoso problema de las excepciones declinatorias, la recusación de los jueces (Tít. V), los asentamientos (Tít. VI)[116], la contestación de los pleitos (Tít. VII), las excepciones o defensiones (Tít. VIII), las prescripciones (Tít. IX) para la adquisición de distintos bienes, la prueba testifical (Tít. X), con el número de testigos, sus cualidades y tachas, las pesquisas (Tít. XI), las sentencias (Tít. XII), las apelaciones (Tít. XIII), las suplicaciones (Tít. XIV) o lo que se debe pagar por los «sellos» de los alcaldes o por las copias del proceso (Tít. XV); todo esto se encontraba ya expuesto en la *Partida III*, pero sin embargo debe recordarse de nuevo, lo que demuestra la fragilidad de unos procedimientos procesales de los que, con notable cultura y conocimiento del tema, se burlaba ácidamente Juan Ruiz, por estas fechas, en la fábula del lobo y la raposa, con el pleito que movieron ante don Ximio, alcalde de Bugía[117].

---

[115] Recuerda A. Pérez Martín: «Uno de los problemas que más dificultaba la persecución de los delitos era el que el delincuente se trasladara a otra localidad fuera de la jurisdicción del juez. Hay que tener en cuenta que en el derecho altomedieval en muchas localidades se protegía al acusado con la inmunidad», «El Ordenamiento

El derecho mercantil se despliega en tres títulos: se aborda el asunto de las obligaciones (Tít. XVI) «por promissión o por algún contracto» (7*v*), de las compraventas (Tít. XVII), de las prendas y embargos (Tít. XVIII), incidiendo en el modo en que deben garantizarse las propiedades de los labradores:

> Establesçemos e mandamos que los bueyes e bestias de arada, nin los aparejos d'ellos que son para arar e labrar e coger el pan e los otros fructos de la tierra, que non sean peindrados nin tomados nin testados nin embargados por debdas que los señores d'ellos devan (8*r*, *Conc* 20).

El derecho testamental se despacha en el Tít. XIX, en el que se concede notable importancia a los testigos que han de validar las diversas mandas que en estos escritos se recojan[118].

Mayor interés merece la administración de la justicia (Tít. XX), asunto al que se dedican catorce leyes, que intentan proteger a estos oficiales de los sobornos con que eran cercados:

---

de Alcalá (1348) y las glosas de Vicente Arias de Balboa», *Ius commune*, 11 (1984), págs. 55-215; pág. 65.

[116] O lo que A. Pérez Martín denomina la «Puesta en posesión de la cosa litigiosa», señalando que «El demandado que no comparecía o que se marchaba antes de finalizar el juicio era considerado rebelde», *ibíd.*, pág. 68.

[117] *Libro de buen amor*, c. 321-371, con este cómico cierre: «¡Aprendieron abogados en esta disputaçión!» (371*d*); véase A. Pérez Martín, «El *Ordo iudiciarius* "Ad summariam notitiam" y sus derivados. Contribución a la historia de la literatura procesal castellana», *HID*, 8 (1981), págs. 195-266, y del mismo: «El derecho común en el *Libro de buen amor*», AHDE, 67 (1997), págs. 273-293.

[118] A. Pérez Martín: «En Alcalá se trató de corregir el excesivo formalismo de la concepción romana y simplificar sus exigencias», «El Ordenamiento de Alcalá», pág. 85.

> Porque los dones mueven los jugadores a librar los pleitos como non deven, tenemos por bien e mandamos que los nuestros alcalles de la nuestra corte, assí los ordinarios como los de las alçadas [...] que non tomen dones ningunos de cualquier manera que sean, assí oro como plata, e daños e paños, e bestias nin viandas nin otras cosas de cualesquier personas que andudieren en pleito ante ellos nin de otro por ellos (9*r*. *Conc* 22-23).

O incluso de las amenazas verbales que contra ellos se profirieran o de los ayuntamientos que se les alzaran:

> Si algunos fezieren ayuntamiento de gentes con armas o sin armas que vengan contra alguno [...] que los que fueren fazedores del ayuntamiento que sean desterrados por diez años fuera del nuestro señorío [...] et si denostare a cualquiere de los sobredichos que peche dos mill maravedís d'esta moneda e yaga dos meses en la cadena (11*rv*, *Conc* 30).

Queda en evidencia el modo en que el cohecho tenía que resultar una práctica habitual en estos procedimientos[119], así como corrientes tenían que ser los abusos a que los alguaciles sometían a aquellos presos a los que, supuestamente, debían custodiar.

Algunos episodios de derecho penal son recogidos en los siete títulos siguientes; al tratar de los adulterios y «forniçios» (Tít. XXI), se recomienda un mayor rigor a la hora de perseguir a los que incurren en tales prácticas, recordando que el *Fuero real* sólo exigía que los culpados se convirtieran en siervos del ofendido; ahora se apunta más lejos:

> Et porque esto es exiemplo e manera para muchas d'ellas fazer maldat e meter en ocasión e en vergüença a los que fuessen desposados con ellas [...] por tirar este yerro tenemos por bien que passe de aquí adelante en esta manera: que toda mugier que fuere desposada por palabras de presente con omne que sea de edat de catorze años complidos e ella de doze años acabados, fiziere adulterio si los el esposo fallare en uno que los pueda matar por ello si quisiere a amos a dos, assí que non pueda matar el uno e dexar el otro, podiéndolos a amos matar (12*r*, *Conc* 32-33).

---

[119] Y un ejemplo práctico lo denuncia, con comicidad, otro testigo de este tiempo, el canciller Ayala: véase c. 361-363 de su *Rimado de palacio*, ed. de G. Orduna, Madrid, Castalia, 1987, págs. 192-193.

El mismo rigor se pide para atajar los diversos casos y grados de fornicaciones que se contemplan[120].

Sobre los homicidios (Tít. XXII), se señala la novedad que representa el castigo con que se sanciona la simple tentativa de matar a alguien o de haber intervenido en asechanzas, consejos o «fablas» para conseguir tales muertes.

Notable interés adquiere el Título XXIII, dedicado a la usura, puesto que por vez primera se va a perseguir esta práctica no sólo en los cristianos, sino, de modo especial, en los judíos, a los que amparaban disposiciones legislativas anteriores; por contra, y el telón de la intolerancia religiosa debe verse en ello, se autoriza a que los hebreos puedan comprar posesiones, con la esperanza de que lleguen a asimilarse a los cristianos:

> Et porque nuestra voluntad es que los judíos se mantengan en nuestro señorío e assí lo manda Sancta Eglesia por que aún se han de tornar a nuestra fe e seer salvos segund se falla por las propheçías, et por que ayan mantenimiento e manera de bevir e passar bien en nuestro señorío, tenemos por bien que puedan aver e comprar heredades para sí e para sus herederos (13*v*, *Conc* 37).

El Título XXIV recupera aspectos relativos al derecho mercantil, al tratar de la necesidad de unificar medidas y pesas, mientras que el Título XXV se dedica al pago de las «penas e caloñas», que suponían una notable fuente de ingresos para la cámara regia, y el Título XXVI, a la supresión de peajes, un asunto de enorme importancia, puesto que afectaba a la dimensión territorial del señorío real, protegido por el propio rey con razones linajísticas, aunque también evocadoras del presente más inmediato:

> Porque nos fue dicho e denunçiado que en algunas partes de nuestros regnos que tomaron e toman portadgos e peages e rondas e castellerías nuevamente desde que el rey don Sancho, nuestro avuelo, finó a acá, non aviendo privilegio nin cartas de los reyes onde nós venimos nin de nós por que lo podiessen tomar, et porque esto es contra derecho e es daño a los de nuestra tierra, tenemos por bien que... (14*v*, *Conc* 40).

---

[120] Con una presentación que no elude lo ejemplar: «Algunas vegadas acaesçe que los que biven con otros se atreven a fazer maldat de forniçio con las barraganas o con las parientas o con las sirvientes de casa de aquello con quien biven. Et d'esto suele venir muerte de los señores e otros males e daños», 12*v*, *Conc* 33. Es una de las pocas ocasiones en que se puede encontrar definido un mínimo marco de realidad.

Esta parte finaliza con el Título XXVII, dedicado al «significamiento de las palabras», que, al menos en su epígrafe, recuerda al XXXIII de la *Partida VII* (I, págs. 593-594), aunque ahora no haya la mínima consideración sobre los problemas lingüísticos o semánticos de los que dependían algunas sentencias; simplemente, se aborda la materia, remitiendo a supuestos casos:

> Algunas vezes fazemos perdones en que perdonamos la nuestra justicia, salvo muerte segura. Et toman dubda los judgadores cómo se entiende muerte segura, e por ende tenemos por bien que en los perdones que fasta aquí fiziemos do perdonamos salvo muerte segura que se entienda seer segura la que fue fecha sobre tregua o segurança puesta por nós... (14*v*, *Conc* 40-41).

Y similares dudas se plantean en cuestiones relacionadas con la validez de la prescripción contra los derechos del rey o con la vigencia de las donaciones reales[121].

7.2.3.2.3: La defensa del nuevo regalismo

El Título XXVIII es el que se adentra en el campo del derecho nobiliario, tal y como lo podía concebir y consentir Alfonso XI, determinando de una manera previa el marco de su autoridad regia, para que, en su interior, se ordenaran los privilegios y fueros particulares de los hidalgos; de ahí, el interés que se presta ahora a la prelación de leyes por las que se han de librar los pleitos, para asegurar la paz y la armonía del propio ámbito cortesano:

> Nuestra entençión e nuestra voluntad es que los nuestros naturales e moradores de los nuestros regnos sean mantenidos en paz e en justiçia. Et como para esto sea meester de dar leyes çiertas por do se libren los pleitos e las contiendas que acaesçieren entre ellos [...] por las cuales leyes d'este nuestro libro mandamos que se libren primeramente todos los pleitos civiles e criminales, et los pleitos e contiendas que se non podieren librar por las leyes d'este libro e por los dichos fueros, mandamos que se libren por las leyes contenidas en los libros de las Siete Partidas, que el rey don Alfonso, nuestro visavuelo, mandó ordenar, como quier que fasta aquí non se falla que fuessen publicadas

---

[121] Indicando, en este caso, el conjunto legislativo en que este concepto se ampara: «Cómo se deven entender las palabras de los libros de las partidas e del fuero de las leyes e de las hazañas e costumbres antiguas de España». 15*r*, *Conc* 42.

> por mandado del rey nin fueron avidas nin reçebidas por leyes (16*v*, *Conc* 46-47).

Éste es el pasaje que sanciona legalmente el *corpus* jurídico alfonsí y que demuestra que aquellas leyes no habían alcanzado una promulgación oficial; como ya se ha advertido, las *Partidas* tuvieron que aguardar a que Alfonso XI lograra restaurar primero la trama del pasado con la historiografía, después la jurídica con esa serie de ordenamientos que conducen a esta pesquisa particular que es guiada, expresamente, por la voluntad del monarca, para aprovechar la plural integración de fuentes de la que habían surgido:

> Pero nós mandámoslas requerir e conçertar e enmendar en algunas cosas que cumplía. Et assí conçertadas e emendadas por que fueron sacadas e tomadas de los dichos de los sanctos padres e de los derechos e dichos de muchos sabios antiguos e de fueros e de costumbres antiguas de España, dámoslas por nuestras leyes (16*v*-17*r*, *Conc* 47).

No deja de ser curiosa la solución de compromiso que Alfonso XI plantea en este título al posible conflicto de competencias jurídicas: por una parte, señala la primacía de su libro de leyes, de este *Ordenamiento*, emergido, como se ha visto, de una incesante actividad jurídica, dirigida por el monarca personalmente y pensada para solucionar litigios y conflictos a los que se enfrentaba en su práctica de gobierno; por otra, convierte a las *Partidas* en derecho supletorio para todos aquellos casos sobre los que él no había legislado[122]; de esta manera, el derecho regio del *Ordenamiento* y el derecho común de las *Partidas* se complementan para imponerse sobre el heterogéneo mosaico de fueros que aún estaban vigentes[123] y para encauzar, en el orden debido, los privilegios que, acto seguido, se reconocen a los nobles:

---

[122] Con razón, A. Iglesia Ferreirós indica: «El *Ordenamiento de Alcalá* de 1348 supuso el establecimiento de un ordenamiento jurídico de Castilla, que, a través de un artificio evidente, lo presentaba como un ordenamiento jurídico propio complejo, pero que no necesitaba a su lado de un ordenamiento jurídico común, para configurar el ordenamiento jurídico de Castilla», *La creación del Derecho*, pág. 42.

[123] Señalan, al respecto, E. Montanis Ferrín y J. Sánchez-Arcilla: «El reconocimiento legal de las Partidas supuso el triunfo definitivo de éstas sobre el Derecho tradicional municipal, y, en consecuencia, un considerable avance en el proceso hacia la unificación jurídica sobre la base del Derecho romano justinianeo en los territorios de Castilla», *Historia del derecho y de las instituciones. Tomo II*, pág. 23.

> Et porque los fijosdalgo de nuestros regnos han en algunas comarcas fuero de alvedrío e otros fueros por que se judgan ellos e sus vassallos, tenemos por bien que les sean guardados sus fueros a ellos e a sus vassallos segund que lo an de fuero e les fueron guardados fasta aquí (17*r*, *Conc* 48).

Alfonso XI ha construido un pensamiento político y lo proyecta en las crónicas y en los libros de leyes de modo simultáneo; delinea un tiempo histórico para ubicar sus hechos y configura un espacio legislativo para significar sus razones; se define, así, un modelo de autoridad incontestable, que se impone sobre cualquier otro principio de poder, ya sea municipal, ya señorial, por ser capaz de acoger esos derechos particulares de los caballeros como fundamento de su propia existencia, de su concreta realización:

> Et porque al rey pertenesçe e ha poder de fazer fueros e leyes e de las entrepretar e declarar e emendar do viere que cumple, tenemos por bien que si en los dichos fueros e en los libros de las *Partidas* sobredichas o en este dicho nuestro libro o en alguna o en algunas leyes de las que en ellas se contienen fuere menester entrepretaçión o declaraçión o emendar o eñader o tirar o mudar, que nós que lo fagamos (17*r*, *Conc* 48).

Todo el poder legislativo emerge de él y, en consecuencia, a él revierte, y aunque esta posibilidad que el rey se arroga de aclarar o de «espaladinar» la ley pueda ser meramente formularia, lo importante es que se recuerda en el momento oportuno, justo cuando se va a proceder a ordenar el articulado correspondiente al derecho nobiliario, que se despliega así bajo la vigilancia y tutela personal del monarca; el mismo celo demuestra cuando autoriza a que las leyes sean estudiadas, pues de ellas depende la naturaleza jurídica de su «señorío»:

> Empero bien queremos e sofrimos que los libros de los derechos que los sabios antigos fizieron que se lean en los estudios generales de nuestro señorío porque ha en ellos mucha sabiduría e queremos dar logar que los nuestros naturales sean sabidores e sean por ende más onrados *(íd.)*.

Culmina, de este modo, el lento proceso de la Recepción del derecho común y su integración en las materias que debían conocer los juristas; ello no significa que ese *ius commune* pudiera ser alegado en el transcurso del juicio, pues estaba cifrado en el código supletorio de las *Partidas*.

7.2.3.2.4: El *Ordenamiento de Nájera:* el derecho señorial

A partir del Título XXIX se abordan varios aspectos del derecho nobiliario, en consonancia con las obligaciones y deberes de los hidalgos definidos ya en la *Partida II:* tal sucede con los desafíos (la materia de este título), la guarda de los castillos (Tít. XXX) o el servicio a que los vasallos se obligan en función del dinero o de las tierras recibidas por el rey (Tít. XXXI). Sólo después se da acogida a lo que puede llamarse propiamente «derecho señorial», en un título específico que reúne 58 leyes, supuestamente extraídas de un extraño ordenamiento que se presenta a la aprobación del rey:

> Porque fallamos que el emperador don Alfonso en las cortes que fizo en Nájara, estableçió muchos ordenamientos a pro comunal de los prelados e ricos omnes e fijos dalgo e de todos los de la tierra, nós viemos el dicho ordenamiento e mandamos tirar ende algunas cosas que non se usavan e otras que non cumplían a los nuestros fijos dalgo nin a los otros de la nuestra tierra, et declaramos algunas cosas de las que en el dicho ordenamiento se contenίen que fallamos que eran buenas e aprovechosas e a pro comunal de todos los sobredichos, et señaladamente a guarda e a onra de los nuestros fijos dalgo, las cuales, con acuerdo de nuestra corte e con consejo de todos los fijos dalgo, mandamos que se guarden de aquí adelante (20*r*, *Conc* 57-58).

Las alusiones son vagas: no hay manera de saber si el emperador mencionado es Alfonso VII o Alfonso VIII ni de determinar qué cortes pudieron celebrarse en Nájera en esa trama de años; por ello, este Título XXXII ha recibido el nombre de Pseudo Ordenamiento de Nájera; en todo caso, demuestra la capacidad del rey por legislar, aclarando conceptos y enmendado artículos; si además toda esta materia jurídica se refiere a privilegios y obligaciones señoriales, bien clara queda la intención de Alfonso XI de rematar su libro de leyes con un singular código, gobernado en todos sus aspectos por su voluntad, y que define con precisión ese concepto de «cortesía nobiliaria», que ya persiguiera su abuela doña María, o de «nobleza regalista», tal y como es perfilada en dos breves leyes (lvi-lvii) que inciden en ese servicio militar que los clanes linajísticos deben a su monarca; ésta es la primera:

> Estableșçemos e mandamos queriendo guardar la grand franqueza e nobleza que han los fijosdalgo de Castiella e de las Españas por la grand lealtad que Dios en ellos puso, que mientra

> estudieren en frontera en serviçio de Dios e de los reyes, aunque sean passados los tres meses que nos son tenudos de servir por la tierra e dineros que de nós tienen, que mientra el nuestro serviçio durare que ayan la franqueza que han en los tres meses sobredichos e les sea guardada (33*r, Conc* 98-99).

Y como contrapartida a esta exigencia de lealtad, se reconocen unos privilegios que, explícitamente, dependen de la generosidad de un monarca que premia, con ellos, un concreto servicio:

> An los privilegios e franquezas los nuestros fijosdalgo, las cuales nós confirmamos que por debdas que devan non sean prendados los sus palaçios de sus moradas nin los cavallos nin la mula nin armas de su cuerpo, et tenemos por bien que le sea guardado *(id.)*.

De este modo, el *Ordenamiento de Alcalá* alcanza su último objetivo: rodear la figura del rey con decisiones legislativas que aseguran la administración de la justicia, agilizan los procesos, resuelven los aspectos más complicados de los litigios mercantiles y testamentales, además de ordenar las funciones de la nobleza y asumir algunos de los privilegios señoriales[124]. Por ello, este *Ordenamiento* inaugura un nuevo orden jurídico que se extiende ya hasta el final de la Edad Media[125], como lo demuestra el *Ordenamiento* que preparara el jurista Montalvo en 1484.

7.3: El desarrollo de la ficción

La ficción, tanto en los siglos medios como en los presentes, constituye un proceso de invención y de construcción de la realidad, siempre semejante a aquélla en la que se encuentra situado el receptor, de la que toma piezas y elementos para superarla (por lo limitada que resulta), para organizarla (por lo evanescente de su naturaleza) y para contarla, permitiendo de este modo su conocimiento y posterior asimilación[126].

---

[124] Lo que pretendía conseguir Alfonso X lo logra su bisnieto, pero como consecuencia de una intensa acción militar contra los nobles y los benimerines; acierta A. Iglesia al sintetizar: «La política alfonsina triunfará con Alfonso XI», *La creación del Derecho*, pág. 29.

[125] Como ratifica A. Pérez Martín con porcentajes: «Las disposiciones adoptadas en él gozaron de una vigencia larga, como se muestra constatando el número elevado que de sus 126 leyes pasaron al Ordenamiento de Montalvo (118 leyes= 93,6%) a la Nueva Recopilación (111 leyes= 88%) y a la Novísima Recopilación (85 leyes= 67,4%)», pág. 125.

El desarrollo de la ficción se ajusta a la particular evolución de los contextos cortesanos a los que se dirigen esas propuestas de invención temática y de valoración discursiva, puesto que la ficción es, antes que nada, un entramado lingüístico que sostiene (y posibilita) unos singulares mecanismos de pensamiento.

El análisis de la ficción literaria medieval debe partir de dos consideraciones previas: 1) la ficción es un proceso narrativo que conlleva el descubrimiento de una serie de imágenes reales, primeramente inventadas y, con posterioridad, imitadas; 2) por ello, la ficción constituye el medio más seguro de conocer tanto la realidad como las diversas relaciones que el individuo mantiene con ella. En sí, ambos factores responden a un mismo principio, subyacente en toda la literatura medieval, pero que cobra mayor evidencia en este grupo de obras, que con criterios actuales parece que son «más» literarias: la ficción articula mecanismos de comunicación que permiten al ser humano adquirir unas determinadas claves de identidad, a la vez que le muestran la manera de utilizarlas. Cada época construye, por tanto, los modos de ficción que necesita para poder existir: para ello, inserta, en un grupo de obras muy precisas, normas ideológicas, consignas políticas, idearios sociales y, por supuesto, disposiciones religiosas; en suma, los códigos básicos por los que una sociedad puede conformar y ofrecer a sus integrantes la posibilidad de participar en su organización y en su desarrollo.

7.3.1: *Los modelos de la ficción: el entramado contextual*

Ello quiere decir que de nada valen los esquemas de ficción construidos en otras lenguas, por muy complejos o perfectos que lleguen a ser; ese «lenguaje de Castiella» (I, pág. 19) del que habla Alfonso X tiene que crear su propio modelo, recorrer antes las posibilidades de «nombrar» y de «pensar», para, a través de ellas, levantar esos ·mundos posibles· que puedan ser habitados por la imaginación del receptor; y, por supuesto, esta facultad de crear —y de creer en— ·imágenes reales· habrá de ser también explicada y valorada, para poder ser, en fin, aceptada por ese grupo social al que se dirige.

---

[126] El análisis de la ficción representa hoy uno de los núcleos esenciales de la investigación de la teoría literaria; la bibliografía es extensa, pero un inmejorable punto de partida lo fija J. Mª. Pozuelo Yvancos, en *Poética de la ficción*, Madrid, Síntesis, 1993. La relación entre los universos narrativos medieval y moderno ha sido planteada por S. Fleischman, *Tense and Narrativity: From Medieval Performance to Modern Fiction*, Austin, University of Texas Press, 1990. El esquema de análisis que practico, a continuación, lo he propuesto en *El lenguaje literario (Teoría y práctica)*, Madrid, Edaf, 1994, págs. 125-246, con un análisis del concepto de ficción en págs. 126-132.

Esto significa que, por mucho que en las cortes ultrapirenaicas (§ 7.3.4.1) la ficción hubiera alcanzado un cierto grado de maduración, incluso teórica (es el caso de Chrétien de Troyes), hasta que en las peninsulares no se construyan los medios necesarios para asimilar estas ideas y poder integrarse en las mismas, no podrá hablarse de una configuración, propia y original, de tales planteamientos discursivos. Y son varios los factores que deben concurrir para que esta circunstancia se produzca:

1) El desarrollo de la capacidad referencial de la nueva lengua de Castilla, probada en diversos discursos textuales, que no han de ser necesariamente ·literarios·, sino jurídicos, sapienciales y, sobre todo, historiográficos.

2) La construcción de las estructuras discursivas para poder crear *(inventio)*, conocer *(dispositio)* y pensar *(elocutio)* los modelos de la realidad que transmiten las obras de ficción. Las artes clericales han de contribuir a la formación de este proceso, en especial la retórica (§ 1.1.2.4), capaz de proporcionar las ·razones fermosas· que seduzcan a los oyentes, junto a la dialéctica (§ 1.1.2.3), con su aparato de operaciones lógicas, que permitirá enhebrar las nuevas líneas de pensamiento y tornarlas en esquemas de ideas cognoscibles y comprensibles.

3) Este ámbito de conocimiento clerical tiene que penetrar en las relaciones cortesanas, propiciarlas, formar parte de esas pautas de comportamiento con que se entrama el orden político y moral que el oyente necesita conocer.

Como se comprueba, estos tres factores se ajustan a los espacios cortesanos que se han descrito en el tomo I, para perseguir la evolución de la prosa como discurso formal. En la corte de Alfonso VIII sucede, entonces, el fenómeno de la invención lingüística de un orden referencial que comienza a ser difundido en la lengua con que los juglares cantaban la memoria de las gestas y de los primeros héroes, en torno a los que se fragua la identidad de Castilla; este aspecto es importante, porque en un poema épico no hay ficción alguna; el intérprete de un cantar de gesta construye un espectáculo en el que su voz y su gestualidad se bastan por sí solas para transmitir una realidad que el público no necesita construir con su imaginación, puesto que la ve desarrollarse delante de sí[127]; piénsese en que un cantar de gesta lo forma una trama de noticias reales, de peripecias en principio tan verosímiles que no requieren ningún esfuerzo para ser creídas, porque sólo por el hecho de ser dichas son ya la «verdad»[128].

---

[127] Tal he propuesto en ·1. Poética narrativa: de los cantares de gesta a los deba-

Distintos son los poemas clericales que, al resguardo de las disciplinas elocutivas enseñadas en los *studii* de Palencia y de Salamanca, cuentan historias y hazañas que no guardan, en principio, ninguna semejanza con el mundo en que se encuentran los oyentes, y que afirman su credibilidad con unos específicos modos de entenderlas y de asumirlas. Éste es el momento en que se crea una poética recitativa, un «fablar» clerical, apoyado en el bagaje del *ars rhetorica*, para lograr atrapar la voluntad de unos receptores e incardinarla a la «verdad» (en ocasiones, oculta) que representa el texto. Esto ocurre, de modo fundamental, en las décadas del reinado de Fernando III, cuando se compone o difunde el *Libro de Alexandre*, los poemas berceanos, más el relativo a los hechos de Fernán González, con el que se zanja cualquier duda que pudiera haber sobre la primacía que le corresponde a Castilla en la unidad de reinos recién estrenada. Un espeso tejido clerical comienza a envolver las relaciones cortesanas y la principal consecuencia de la construcción de esa «cortesía» es la lenta, pero progresiva, determinación de una poética receptiva, que enseña a comprender estas historias, porque confía, cada vez más, en la capacidad del oyente para instalarse en el mundo que se le entrega; piénsese en el grado de dificultad que comporta el *Libro de Apolonio*, en cuyo interior aparecen figuras de receptores cortesanos (entre ellos, los propios personajes) enseñando el modo en que se debe reaccionar ante lo contado; por ello, también, el *Calila* (§ 3.3.1) y el *Sendebar* (§ 3.3.2) engastan las ficciones menores de sus «exemplos» en un marco narrativo que las torna verosímiles, porque el receptor que se encuentra fuera del texto no tiene problema alguno en identificarse con los narradores especiales (el rey, el filósofo, los ministros) que levantan ese mundo de la ficción ejemplar. Esto es lo que ocurre en la corte alfonsí, en la que se produce la asimilación de las primeras materias narrativas, requeridas desde ese orden conceptual que se está armando

---

tes», véase «Narradores y oyentes en la literatura ejemplar», *Tipología de las formas narrativas breves medievales*, ed. de J. Paredes y P. Gracia, Granada, Universidad, 1998, págs. 253-310, en concreto págs. 258-263.

[128] De donde la preocupación de los cronistas por utilizar correctamente esas fuentes informativas de las que no pueden prescindir, aunque quisieran, y de ajustarlas a los patrones ideológicos a los que se dirigen; véase S. Kay, *The «Chanson de geste» in the Age of Romance: Political Fictions*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

y que ha logrado configurar la primera identidad de un público cortesano.

7.3.1.1: Los límites de la ficción: las primeras materias narrativas

Ahora bien, en esa corte alfonsí, la ficción, en su articulación y ejecución narrativas, encuentra unos límites; dos son las principales materias que este espacio cortesano configura, porque las precisa: una es la de la Antigüedad, ligada a las guerras de Troya o a personajes como Eneas, Alejandro o Apolonio, modelos en los que cristalizan distintas conductas de héroes que utilizan la sabiduría y el entendimiento para regir sus destinos o fundar emblemáticas ciudades; la otra es la caballeresca, que acoge una primera aproximación a la materia de Francia, más los asuntos relativos a la materia épica, que es, así, regulada desde la visión con que el monarca concibe la historia, puesto que la utiliza como una pieza más del entramado político que Alfonso quería construir en torno a su figura; tanto una como otra materia son reguladas en su desarrollo por fuerzas sociales que se oponen a las propuestas de construcción de la realidad con que definen sus líneas narrativas; frente a la materia de la Antigüedad, y su despliegue de figuras paganas, se alzará el mismo sector eclesiástico que no podía ver con buenos ojos las empresas científicas con que el rey se acercaba a los arcanos del saber; a la otra materia, a la épica, engastada en sus redacciones cronísticas, se enfrentarán los principales linajes de la aristocracia castellana, que no estaban dispuestos a ver reducidos ni sus privilegios sociales o económicos, ni menos el imaginario aristocrático, acuñado durante décadas en los cantares de gesta (a pesar de algunas correcciones practicadas en el mismo hacia 1207). Por otra parte, el rey impone también sus limitaciones al desarrollo de la ficción: una materia como la artúrica (I, pág. 797) no es imaginable en su modelo de corte; ni le debían interesar las místicas visiones del Grial ni menos los conflictos con que la caballería terrenal que rodeaba a Arturo acaba destruyendo su utópico espacio político; sólo las relaciones linajísticas, descritas por el obispo de Monmouth, son admitidas como fuente de la *General estoria*.

De esta manera, en el reinado de Alfonso X se tienden las bases para el desarrollo de la ficción (hay materias narrativas y conocimientos clericales apropiados para entenderlas y asimilarlas), pero no se producen las circunstancias necesarias para su consolidación: el público cortesano debe sujetarse a las expectativas fijadas por el monarca y el rigor del pensamiento eclesiástico impide el acceso y la profundización en los mundos construidos en las «fablas de los gentiles» (recuérdese, en suma, el conjunto de justificaciones con que en la *General estoria* se procedía a asimilar el contenido que los «auctores» clásicos habían creado, «fablando en figura o en semejança»: § 4.5.2.2.2, págs. 700-701).

7.3.1.2: El temor a la ficción: los libros de leyes

Hay un temor —político y religioso— al orden conceptual que encierra la ficción, a la facilidad con que los oyentes pueden ser atrapados por las «razones fermosas» y ser convencidos de una verdad que sólo existe porque es contada. Este miedo a la ficción, esta prevención hacia sus posibilidades de conocer otros ámbitos de conocimiento, atraviesa la literatura sapiencial que surge como producto de la «clerecía cortesana» que impulsa Alfonso. En esos libros de castigos hay constantes referencias al peligro que representa la ficción. Los términos de «fantasía» y de «imaginación» concentran esta dimensión negativa con que el hombre medieval quiere defenderse de un ámbito de valores supuestamente falso o, cuando menos, engañoso; entre estos dos aspectos, sin embargo, puede establecerse una curiosa diferencia: mientras el concepto de «imaginación», a medida que se amplía el conocimiento de la lógica aristotélica, va integrándose y es aceptado como mecanismo del discurso literario, el relativo a la «fantasía» queda relegado del orden conceptual de la ficción, lo que tampoco es que importe mucho, por cuanto estos modelos narrativos se ocupan primeramente de construir imágenes de la realidad, no de apropiarse de aquellas que no pueden creerse desde planteamientos racionales.

Por ello, cualquier referencia que se haga al término de «fantasía» en la literatura medieval será necesariamente negativa; y basta para comprobarlo con la producción jurídica; en el *Setenario* se apunta alguno de estos rasgos:

> Fantasía es crençia, mas sin recabdo [...] assí como enfermedat; ca bien assí como el enfermo que ha la fiebre, e mayormiente en la cabesça, se le antojan muchas cosas que non son assí, otrossí la fantasía faz' entender muchas maneras de opiniones desaguisadas al omne e que non son de la guisa que él cuida. Et por esto ha este nonbre, como cosa que se faze e se desfaze aína en manera de antojança. Et en ésta veen sienpre las cosas temerosas porque nasçe de ramo de malenconía (47-48).

Es importante la definición porque señala a la potencia del alma, el «entendimiento», afectada por esas falsas creencias, por esas «opiniones desaguisadas». Se trata, como se comprueba, de preservar la configuración teológica de la realidad tal y como tiene que ser creída y aceptada. Éste es el ámbito que debe salvaguardarse de los riesgos a que la «fantasía» puede conducir a la «imaginación»; hay un largo pasaje en *Partida I* que resulta fundamental para comprender las dificultades a que se enfrenta el concepto de la ficción y la necesidad que tiene de construir unos específicos modos de transmisión que logren superar esas limitaciones. El problema se plantea a la hora de definir la dimensión sensitiva del ser humano, la prelación con que tienen que actuar las aptitudes de conocimiento de que el alma dispone:

> E otrossí dio Dios al omne diez sentidos, e d'estos son los cinco de fuera del cuerpo e los cinco de dentro. E los de fuera son assí cuemo veer, oír, oler, gostar e tañer. E los de dentro, el primero es el seso comunal que está en la delantera parte del meollo de la cabeça, que es juiz sobre los cinco sesos sobredichos que son de fuera.

Amparado en el seguro de ese «juicio», el concepto de «imaginación» adquiere ahora una formulación que lo posibilita como parte de ese proceso de conocimiento en el que interviene:

> El segundo sentido es aquel que llaman en latín *virtus imaginativa* que quier' tanto dezir cuemo que asma omne con ella las cosas que no vee bien, cuemo si las toviesse delante. E este sentido es puesto en la postremera parte del meollo delantero sobredicho. Pero este sentido no puede imaginar sino sobre las cosas que los sesos vieron o vidieron.

Esa *virtus imaginativa* le permite al individuo referirse o pensar en «cosas» (hechos y acciones) como si las tuviera delante o pudiera ver, o lo que es igual: como si fueran la realidad misma en la que se encuentran instalados. Por ello, no es posible renunciar a la «imaginación», en cuanto que es don (o *virtus)* que Dios ha dado al hombre; sí debe ser controlada por medio del «seso comunal» que, para ello, actúa como guía de los sentidos externos. Además, el individuo dispone de otras cualidades intelectivas que contribuyen a ese proceso de conocimiento de lo real:

> E el tercero sentido es a que llaman en latín *virtus estimativa* que quier' tanto dezir cuemo vertud asmadera, e éste es en la primera parte de la segunda casa del meollo, e con ésta se as-

> man las cosas naturalmientre cuáles son amigas o enemigas magar no fuessen provadas por ninguno de los sentidos [...] El cuarto sentido es a que llaman en latín *virtus cogitativa* que quier' tanto dezir cuemo cuidadera, e ésta es puesta en la postremera parte de la segunda casa del meollo, e la obra d'ella es componer e departir entre las formas que se departen por la vertud asmadera sobredicha, e entre las otras que son puestas en el meollo que está en la casa de la memoria de que dize adelante e con la fuerça que toma d'estos dos cuida e departe las cosas cuáles son de fazer o de dexar.

Es este cuarto sentido, que regula los «cuidados» —o las «cogitaciones» del alma—, el que puede sufrir severas desviaciones con respecto a sus objetivos esenciales:

> Pero a las vegadas cuando este cuidado va a más de lo que deve sale de so logar e tórnase en fantasía e por esso á de cuidar las cosas cuemo no son. E esta vertud cuidadera e fantástica, obra tan bien durmiendo cuemo velando.

Convertirse un «cuidado» en «fantasía» y provocar que el hombre estime, valore las cosas como no lo son en la verdad, engañado por falsas imágenes de una realidad que no existe y en la que, lógicamente, acabará perdiendo su identidad, tanto religiosa como social. Por ello, un último sentido interior, la «memoria», actúa para devolver a las «cosas» su orden natural y restablecer el equilibrio entre la exterioridad (las formas) y la interioridad (los significados) del mundo:

> El quinto sentido es a que llaman en latín *virtus memorativa* que quier' tanto dezir cuemo vertud remenbradera, e ésta es puesta en la postremera parte del meollo. E la obra d'ella es retener e guardar las formas e los entendimientos de las cosas que passaron por los otros sentidos (388-389).

Se podría pensar que al encerrarse estas consideraciones en el discurso teológico con que se construye la *Partida I*, apenas influyen en el ámbito de la realidad cortesana; no es así, tal como demuestra un pasaje de la *Partida II*, en el que vuelven a aparecer estos mismos planteamientos, apoyando la compleja teoría política (de corte aristotélico) con que se significa la imagen de rey, en cuanto semejanza que es del «alma sentidor» (Título XIII); con esta propuesta alegórica, se van enumerando las distintas obligaciones a que el pueblo debe estar sujeto, y así, en la ley viii, se señala:

> Fantasía es el segundo sentido de los de dentro con que obra el alma sentidor, e quier' tanto dezir como antojamiento de cosa sin razón, ca esta virtud judga luego las cosas rebatosamente e como non deve, non catando lo pasado nin lo que adelante puede venir (118).

La «fantasía» se abisma en la locura, porque carece de límites, empujada por el arrebatamiento de lo que a uno se le puede «antojar», sin reparar en el orden lógico con que las cosas tienen que existir, reguladas por una temporalidad en que el pasado y el futuro adquieren una determinada armonía con el presente. Este equilibrio puede ser quebrado por un conocimiento guiado por la «fantasía», al sacar al individuo del mundo en el que se encuentra[129].

No ocurre lo mismo con la «imaginación», como se establece en la ley IX:

> Imaginaçión es llamado el terçero [sentido] del alma sentidor, e ésta á mayor fuerça que la fantasía de que fablamos en la ley ante d'ésta, porque obra tan bien en imaginar sobre las cosas que pasaron como sobre las que son de luego, otrosí sobre las que an de venir *(íd.)*.

Si es bien empleada puede ser positiva, pues le permite al individuo pensar en las cosas pasadas y en las venideras y, con ellas, interferir en el plano del presente. Estos argumentos son importantes porque permiten que, en torno a 1270, se vayan definiendo los resortes por los que la ficción podrá, por fin, adquirir una identidad propia, aunque esté sujeta a los «sentidos» superiores de la historia *(virtus memorativa)* o de las colecciones de «exemplos» *(virtus cogitativa)*[130].

---

[129] Por ello, se exige la regulación del seso y de la razón, con esta advertencia: «ca d'esto se deven mucho guardar, porque así como los que usan la fantasía en todas guisas an de cayer en la locura [...] E sin esto posieron aún otra semejança los sabios a la fantasía de que se deve el pueblo mucho guardar, e esto serie cuando alguno non conosçiendo que non meresçie aver por serviçio que oviese fecho nin por otra derecha razón, antojándosele que lo valíe e mostrándole la cosa mintrosamente de cómo non era, faziéndole creyente que era poco lo que era mucho, o lo que era de alguno con derecho que gelo podríe dar a él o a otro [lo que implica una transformación de la realidad], e por ende a los que esto feziesen non los deve el rey creer». 118-119.

[130] Sobre este último aspecto, véase José Aragüés Aldaz, «*Modi locupletandi exempla. Progymnasmata* y teorías sobre la dilatación narrativa del *exemplum*», *Euphrosyne. Revista de filología clásica*, 25 (1997), págs. 415-434.

7.3.1.3: Las prevenciones sapienciales

Siendo el «entendimiento», entonces, el fiel por el que la «imaginación» se ha de regir para evitar caer en los riesgos de la «fantasía» o de una desmesurada invención, es lógico que algunas de las «palabras» de los sabios, albergadas en la literatura sapiencial, se ocupen de esta problemática. Así, en el *Libro de los cien capítulos* se recomienda la necesidad de decir sólo aquello que pueda ser creído:

> E non quieras dezir cosas que non sean creídas maguer que puedas provallas. La lengua es llave del seso. La lengua es como espada tajante. E el coraçón manda la lengua fablar como el omne que manda a su escrivano escrivir (ed. M. Haro, xxiii, 121).

Nótese la sutileza: no se pide que sea «verdad» aquello que se dice; esta opinión autoriza a que en una corte pueda escucharse un amplio muestrario de narraciones adecuadas a las diversas circunstancias que pueden afectar a esas relaciones sociales, como se afirma en *Bocados:*

> Conviene al sesudo que al rey aconpaña que, si le viere fazer alguna cosa que enpeesca a él o a su tierra o a su pueblo, que le diga exenplos e estorias que acaescieron en tal fecho como aquel, por tal que le desvíe de aquel fecho; enpero de guisa lo diga, que non entienda que lo dize por él (145, 20-25).

Con todo, lo normal es que aparezcan las inevitables sospechas hacia la «imaginación», de la que el sabio tiene que aprender a precaverse:

> E dixo Amonius: «El sabio fabla con mediamiento del pensar e non para mientes a la imaginación, e el que non es sabio fabla sienpre mediante la imaginación e non usa el pensar» (170, 7-10).

El motivo no es otro que el de esa posibilidad de construir mundos referenciales, ajenos al orden de la realidad, aunque tan semejantes al mismo:

> E oyó a un ome que contava palabras que non podríen seer e díxole: «Esto que tú dizes, si otro te lo contó, non lo creas e si dizes que tú lo viste, non te creo» (178, 15-17).

Esas prevenciones aumentan en los tratados sapienciales que se componen en la corte de Sancho IV; no sólo había que corregir las osadías de un monarca al adentrarse en el ámbito del saber, sino incluso el modo en que el «entendimiento» podía haberse visto afectado por una producción literaria, gobernada por esas artes elocutivas que se habían incardinado, eficazmente, a las relaciones clericales, promovidas por el rey en su corte. Ahora, en este nuevo contexto, para el que se redacta el *Lucidario* (§ 5.1.2), se advierte:

> Non cae al perlado seer fantástigo nin cae dexar los oficios divinales por las cosas tenporales, nin le cae asacar las cosas que él non ha oídas. Palabra de fabriella non la deve meter en la pedricaçión, ca la pedricaçión ofiçio santo e verdadero es, e por eso el que pedrica non deve ý poner palabra mentirosa nin dubdosa (110-111).

7.3.1.4: La ficción como «alegría de la corte»

Y si se avisa sobre esta posibilidad de que un individuo puede ser engañado por las «razones fermosas», aunque no sean verdaderas, es porque en estas dos décadas, que llevan de 1270 a 1290, una de las formas básicas del entretenimiento cortesano consistía en la audición de «estorias» o de «libros» que formaban parte inextricable de la «alegría de la corte», como en la *Partida II* se pone de manifiesto:

> Alegrías ý á otras sin las que deximos en las leyes ante d'ésta, que fueron falladas para tomar omne conorte en los cuidados e en los pesares cuando los oviesen: e éstas son oír cantares e sones de estrumentos, jugar axedrezes o tablas, o otros juegos semejantes d'éstos; eso mesmo dezimos de las estorias e de los romançes e de los otros libros que fablan de aquellas cosas de que los omnes reçiben alegría e plazer. E maguer que cada una d'éstas fuese fallada para bien, con todo eso non deve omne d'ellas usar sinon en el tienpo que conviene de manera que aya ende pro e non daño (IV.xxi, 70).

La idea se encontraba ya en germen en el *Libro de los doze sabios*, uno de los tratados sapienciales en que se sustenta el modelo de corte alfonsí desde sus inicios (§ 3.4.1); a la hora de enumerar estos esparcimientos tolerables se apunta, por vez primera, la justificación que, a lo largo de una centuria, al menos hasta Juan Ruiz, amparará estos desarrollos narrativos:

> Escaso deve ser el rey o prínçipe en aquellas personas e logares de que non se espera alguna virtud nin bien [...] e a los

> truhanes e juglares e alvardanes en sus tienpos e logares conbenientes fazer alguna graçia e merçed, porque devido es al prínçipe de entremeter a sus cordiales pensamientos algund entremitimiento de plazer. Onde dixo Catón: «Ynterpone tuis interdum gaudia curis» (88-89)[131].

Por eso, la «imaginación» forma ya parte constituyente del ámbito intelectivo del ser humano; en el mismo *Lucidario*, y como sucediera en la *Partida I*, se definen las, ahora, tres potencias del alma, con una curiosa manera de darles nombre:

> ... e otrosí que las tres casas de la cabeça aya sanas, sin ningunt enbargo, de las cuales es la primera la imaginaçión, ésta de parte adelante; la segunda está en medio de la cabeça, es de cuidar e de entender las cosas para saver estremar una de otra; la terçera casa es contra el colodrillo, es de retener las cosas, tan bien las que vee e oye en presente ante sí como las que pasaron (206).

Nótese que «imaginación» aparece en el lugar donde debía figurar «entendimiento», porque vienen a ser equivalentes en un marco cortesano acostumbrado ya a asumir esas propuestas de mundos posibles, tejidas en el discurso narrativo; además, como se afirma en otra producción del «molinismo», el *Libro del tesoro*, Dios tenía el mundo en «figura», presente en su «imaginación»:

> Et esta ymaginaçión es llamada mundo arquetipes, que quiere dezir mundo en semejanza (14b).

El propio *Libro del tesoro*, que es un texto que pudo servir de puente entre la corte de Alfonso X y la de Sancho IV (§ 5.1.1.1), ayuda a definir ese entramado elocutivo por el que la ficción va a lograr ya su total desarrollo; de hecho, todo su Libro III (§ 5.1.1.5) se dedica a valorar las especiales posibilidades de conocimiento que se desprenden del *ars rhetorica:*

---

[131] Para la fortuna de este dístico catoniano, véase en la misma ed. de J. K. Walsh la importante n. 3 de pág. 89, con el despliegue de las citas en que aparece esta referencia, desde la *Partida II* a la c. 44 del *Libro de buen amor*. Recuérdese que, en el *Lucidario*, la cuestión es planteada por el discípulo de esta manera: «Maestro, ruégote que me digas una palabra que fallo escripta, la cual dize así: *interposuit interdum gaudia curis*, e quiere dezir: *entre todos los cuidados pon en medio a las veces algún placer*», 230 (I, pág. 904). Por supuesto, aparece en el *Zifar* (n. 232 de pág. 1388). Véase, además, § 8.9.1, n. 497, pág. 2040.

> Retórica es una sçiençia que nos enseña llanamente e conplidamente fablar en las cosas comunes e privadas, et toda su entençión es dezir palabras en tal manera que onbre faga creer sus dichos a aquellos que los oyen (178b).

Y se afirma esto, porque Latini, a la retórica, le quiere devolver su capacidad de servir como instrumento de gobernación política; algo difícil, porque los «filósofos», pertrechados en las artes clericales, habían usado, de un modo desmedido, de tales procedimientos para construir un universo narrativo, ajeno a las preocupaciones por las que una ciudad debe regirse:

> ... ca tales cosas como éstas non caen a governar la çibdat, ante son de los filósofos que estudian en grandes clerizías. Porque son muchos engañados que cuidan que contar las fabliellas o antiguas estorias o cuanto que pueden fablar sea materia de rectórica *(íd.)*.

Esto es lo que no se acepta, porque esta arte elocutiva para lo que debe servir es para construir el discurso conceptual por el que una corte o una ciudad, en cuanto espacios políticos que son, pueden actuar de la forma más conveniente:

> Mas aquello que onbre diz' pensándolo ante, o envía dezir por sus letras por fazer alguna cosa creer o por entençión de alabar o de denostar o de aver consejo sobre alguna cosa o por algún judgamiento, todo esto es manera de retórica (179a).

«Juicio» y «consejos» que no podrán ser ajenos a las líneas temáticas de que se nutrirán los propios textos de la ficción.

Con todo, y ya que Tulio le está sirviendo de guía, Latini regula el orden narrativo que es «por juego» o «por solaz», aunque sólo sea porque cualquier individuo, a través de él, puede aprender a «ser mejor razonado» (179a) con esta suerte de «cuentos». Lo importante es definirlos:

> Tullio diz' que aquello que ome fabla en esta manera o es de las propriedades o de las costunbres del cuerpo, o en las propriedades de otra cosa. Si departe las propriedades de una cosa, conviene por fuerça que su dicho sea fabla o estoria o argumento, et por ende es bien de saber qué es cada una d'estas cosas. Fabliella es una cosa que ome dize de las cosas que non son verdaderas, así como la nave que boló luengamente por el aire. Estoria es contar las cosas ançianas que fueron verdaderamente, mas fueron luengamente ante nuestro tienpo e ante nuestra me-

Gran Conquista de Ultramar: por ese cauce cronístico, las «imágenes» proporcionadas por el discurso de la ficción construyen un mundo posible con el que puede identificarse el receptor y asimilar un amplio conjunto de valores de todo tipo: religiosos, sociales, políticos. En verdad, como ya se advirtió, la *Estoria del Cavallero del Çisne* (§ 5.4.2) es el primer ensayo de las posibilidades que contiene el ámbito de la ficción, una vez superadas las prevenciones con que filósofos y teólogos podían enjuiciarlo. Sólo era preciso construir un tejido textual en el que esa ficción, en prosa y en lengua vernácula, adquiriera ya plenamente todos sus sentidos. Faltaba, hacia 1295, el marco cortesano al que debía dirigirse; éste no será otro que el de la corte de Fernando IV, asediada por nobles e infantes que le niegan a una reina y a sus hijos el derecho linajístico que les asiste para asumir la corona; por ello, porque alguien necesita ver reflejada esta situación y oírla, encarnada en otras figuras, se construyen los ***romances*** de materia hagiográfica y el *Libro del Cavallero Zifar*, el primer texto de ficción en que esta categoría de conocimiento adquiere pleno valor, tanto que necesita definirla (§ 7.3.3.4.2), algo que hasta entonces no había ocurrido.

7.3.1.5: La terminología de la ficción

Las formas léxicas con que los autores denominan a las obras de ficción (ya en verso, ya en prosa: lo cual no es más que un problema cronológico) ofrecen una clara uniformidad a la hora de definir las peculiaridades compositivas que intervienen en la construcción textual. Son fruto de un esfuerzo de reflexión y su escaso número manifiesta una incipiente voluntad de aceptación de tales nombres. La cuentística y la literatura didáctica congregan el mayor número de términos y alguno de ellos llegó a adquirir carta de naturaleza narrativa: «exemplo» y «fazaña» (§ 2.2.1.2) se adueñan, así, de los discursos textuales de las crónicas y de los tratados religiosos y doctrinales, insertando en sus estructuras distintas perspectivas de argumentación. Por supuesto que las obras de ficción requerirán similares moldes para apoyar en ellos las propuestas de invención de la realidad de que son portadoras. Como se ha mostrado, la «ficción argumental» reposa sobre la noción isidoriana de ***argumentum*** (lo que se cuenta no ha sucedido, pero resulta verosímil) y sobre las inevitables valoraciones a que se someten las materias literarias que, en el curso del siglo XIII, penetran en la Península: desde los libros sobre la Antigüedad clásica hasta los textos que, a finales de la centuria, difundían las noticias de los héroes carolingios y bretones.

> moria. Argumento es una cosa falsa que nunca fue, mas puede bien ser (197a).

Latini no dice nada que no hubiera dicho ya antes, por ejemplo, San Isidoro; véase el correspondiente pasaje en las *Etimologías romanceadas*, en el cierre de la «gramática»:

> Aun entre la istoria e el argumento e la fabla departimiento ay: ca las istorias son cosas verdaderas que son fechas, e argumentos son cosas que si non son fechas enpero puédense fazer, e fablas son las cosas que nin son fechas nin se pueden fazer ca son contra natura (168).

Menos el término «argumento», los otros dos se utilizan a la hora de nombrar esos textos narrativos[132]. Antes, sin embargo, de valorar este aspecto, conviene resumir los distintos planos que intervienen en el ensamblaje de la ficción medieval:

1) En las cortes de Alfonso VIII y de Fernando III, en la primera mitad del siglo XIII, sucede la construcción de la identidad lingüística de Castilla y la consiguiente valoración de las posibilidades expresivas de esa lengua, en virtud de las artes elocutivas. Se configuran las primeras líneas temáticas de la ficción, pero con el apoyo del discurso formal del verso de la clerecía.

2) En la corte de Alfonso X se dispone el tejido conceptual que permitirá a la ficción existir ya de una forma autónoma, ante un público que requiere unas materias determinadas como parte de su proceso de formación. Los libros sapienciales ayudan a orientar las posibilidades de esta nueva forma de «conocimiento imaginativo», mientras que escritos de carácter eclesiástico avisan del riesgo de penetrar en el ámbito de la «fantasía».

3) En la corte de Sancho IV se produce una situación paradójica: la escuela catedralicia toledana proveerá argumentos para corregir las desviaciones a que puede conducir el orden de la imaginación, pero las relaciones cortesanas se fundamentan en una dimensión receptiva de estos textos, que exigirá el trazado de unas líneas argumentales y, a la par, la formación o el análisis de otras materias narrativas: tal es lo que ocurre con la de Francia o con la de Bretaña. Aunque solamente la primera ingresará en el orden moral de esta corte a través de la miscelánea cronística que constituye la

---

[132] Véase Päivi Mehtonen, *Old Concepts and New Poetics: «Historia», «Argumentum» and «Fabula» in the Twelfth- and Early Thirteenth-Century Latin Poetics of Fiction*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1996. Las *Etimologías* se citan por la ed. de J. González Cuenca, Salamanca, Universidad, 1983.

Sólo lo que posee nombre puede existir, y este principio se hace aún más evidente en el caso de la ficción medieval. Cuando se traducen las primeras obras, se «trasladan» también los términos con que esas producciones eran reconocidas en sus correspondientes organizaciones lingüísticas; el autor —o «trasladador»— del texto no suele tomar partido por uno u otro término, y así sucede que la ambigüedad denominativa va apoderándose de un conjunto de libros que lo mismo pueden llamarse «cuentos» o «estorias» o «romances», sin olvidar el término «fablas» (muy frecuente en la declaración de los materiales que integran las estructuras historiográficas, con su derivado de «fablilla» o de «fabliella»)[133].

7.3.1.5.1: La «fabliella»

Éste es el único término que parece dotado de una cierta autonomía, respaldada por una larga tradición retórica: Quintiliano ya hablaba de *fabellae* como instrumento de persuasión para un público inculto, y el antes citado Isidoro consideraba las *fabulae* como el medio más cierto de construir la *narrationem fictam;* no es otro el nombre al que acuden los romanceadores de las *Etimologías:*

> *Fabule*, que son «fablillas», los poetas las llamaron así de *far faris*, que es por «fablar», ca non son cosas fechas mas tan solamente en fablando enfengidas (165).

Nótese que la oración de relativo no es traducción de frase latina alguna, sino puntualización lexicológica; nada extraña que los *auctores* alfonsíes, al dar cuenta en la *Estoria de España* de episodios narrativos de carácter mitológico, los denominaran como «fabliellas antiguas» y «fablas de los gentiles», tan contrarias a la verdad que en ocasiones, cuando se cuenta algo maravilloso, se subraya su verosimilitud, a pesar de que lo narrado suene a «fabliella»; las mismas razones fuerzan a don Juan a justificar el entramado de ficción del *Libro del cavallero et del escudero* con este término:

---

[133] Es una línea de investigación a la que he dedicado varios estudios: «Terminología genérica en la *Estoria de España* alfonsí», *RLM*, 1 (1989), págs. 53-75; «Géneros literarios en la *Estoria de España* alfonsí» [1987], *Actas II Congreso AHLM*, I, páginas 383-393; «Géneros literarios en don Juan Manuel», *CLHM*, 16 (1991), págs. 87-125; véase, luego, n. 136.

> ... et non lo fiz' porque yo cuido que sopiesse conponer ninguna obra muy sotil nin de grant recado, mas fiz' lo en una manera que llaman en esta [tierra] fabliella (I, 39-40, 22-24).

El que en «su» tierra tilden de «fabliella» a una estructura narrativa es lo que permite que uno de los «exemplos» del *Libro de los gatos,* cuando es recordado un poco más adelante, merezca la misma denominación:

> Aquestas cosas son dichas cortinas del diablo, e afógalos, mas non saben cuándo nin cuándo non, si un día, si non a dos, si non a diez, como dize la fablilla de Galter (ed. B. Darbord, 102).

Ese acercamiento al dominio de lo «fabulístico» es el que, en ocasiones más severas, provoca que el término adquiera matices negativos, como ocurre en el *Barlaam,* cuando el rey Avenir amonesta a su hijo por haberse dejado engañar por cuentos insustanciales:

> E tú desanparaste éstos e allegástete al Dios crucificado, seyendo engañado por palabras de omnes villes e pobres, del cual dizen los niños e los nescios las fablillas que promete otros siglos que han de venir, lo que non puede ser (201).

Nótese cómo todo lo que atañe al ámbito de la ficción es arrastrado a esa imposibilidad de «ser» en una materialidad verdadera, aunque ello no significa que no pueda ser creído; en este caso, el oyente precavido se daría cuenta de la deliciosa paradoja que encierran las palabras del rey Avenir.

7.3.1.5.2: La «estoria» y el «cuento»

Las diferencias entre «cuento», «romance» y «estoria» no parecen muy claras; los tres conceptos se esgrimen en titulaciones de obras de ficción compitiendo con el más genérico «libro de» seguido del nombre del personaje o del asunto. En todo caso, «estoria» parece referirse al acto de la narración en sí, más que a un grupo de obras concretas; desde la *Rhetorica ad Herennium,* la historia se concibe como una *narratio verosimilis,* con el fin de instruir doctamente, y, por tanto, contraria a la *fabula;* pero, obsérvese, no deja de ser un modo de *narratio,* de donde nacen los derivados «estorial» y «estorialmente».

De esta manera, «cuento» y «romance» aparecen como los términos más seguros para nombrar la ficción. El primero no logra fijar un significado estable, ya que fluctúa entre el valor de designar una obra narrativa (galicismo notorio: *Li contes dou Graal)* y la misión de regular los cómputos temporales[134]; esta acepción es la primera y las crónicas —sistemas de contar el orden del tiempo— insisten en ella cada vez que se reflexiona sobre la disposición de los hechos argumentales; por poner un ejemplo de la *Estoria de España:*

> ... e por ende la estoria, por seguir la orden de los años cuemo fasta aquí fizo, torna en este logar el cuento al diziochavo año... (I, 209*a*, 38-41).

Esta circunstancia no impide el tratamiento formulario del término en expresiones que intensifican la actividad narrativa a que se está procediendo, a la par de suscitar nuevas líneas de recorrido textual; constantemente ocurre este uso en el *Zifar;* como se dirá en su momento (§ 7.3.3.4), tras el primer prólogo figura un segundo destinado a informar de los personajes y sucesos principales; se antecede con un «Cuenta la estoria...», indicativo del carácter general de la narración; la materia argumental propiamente dicha se abre ya con la fórmula recitativa: «Dize el cuento que...». Lo mismo sucede en otros textos de la prosa de ficción de principios del siglo XIV, en clara vinculación con los modos estilísticos franceses; la identidad semántica de «cuento» no implica la presentación genérica de la obra, aunque sí la explicitación de los resortes relacionados con el arte de narrar, de donde su conexión con las formas peculiares de la oralidad textual.

7.3.1.5.3: El «romance»

En cambio, *romance,* a pesar de otras acepciones[135], posee un preciso valor clasificatorio, con el que se debe contar para ordenar los grupos constituyentes de la prosa de ficción medieval; las menciones de *romance* a lo largo de la Edad Media justifican esta elección[136].

---

[134] J. Paredes Núñez se ha ocupado en varias ocasiones de esta dimensión significativa: «El término "cuento" en la literatura románica medieval», *BHi,* 86 (1984), págs. 435-451; *Formas narrativas breves en la literatura románica medieval. Problemas de terminología,* Granada, Universidad, 1986; «De términos y géneros: "cuento" en la literatura medieval (primeras documentaciones)», *Actas VI Congreso AHLM,* II, págs. 1129-1137.

[135] Analizadas por Manuel y Carlos Alvar, «La palabra *romance* en español», en *Estudios dedicados al prof. Andrés Soria Ortega en el XXV aniversario de la Cátedra de Literatura Románica,* Granada, Universidad, 1985, I, págs. 17-25.

Así, las referencias del siglo XIII describen un proceso evolutivo que va imbricando significaciones a medida que el término amplía su potencialidad designativa: en un principio, «romance» es lengua solamente, pero, por serlo, acaba nombrando los textos escritos en esa misma lengua, que es distinta de la latina; Berceo ejemplifica con claridad ambas acepciones, como ocurre al cerrar el *Sacrificio de la misa*:

> Gracias al Criador que vos quiso guiar,
> que guía los romeros que van a Ultramar;
> el romanz es complido, puesto en buen logar,
> días ha que lazdramos, queremos ir folgar
> (ed. B. Dutton, c. 296).

Lo que se ha «romanzado» se denomina «romanz» por pura lógica designativa. Igual valor se apunta cuando en la *Vida de San Millán* quiere ponderar la materia de que se ha ocupado:

> Señores, la fazienda del confessor onrrado,
> no la podrié contar nin romanz nin dictado
> (ed. B. Dutton, c. 362*ab*).

---

[136] No es fácil la admisión de este término, por la confluencia con la designación del poema octosilábico; he insistido en varias ocasiones en la oportunidad de aceptar sin más tal denominación de *romance* [«Literatura medieval y narrativa contemporánea», *Atlántida*, 3 (1990), págs. 28-42], y he aplicado esta dimensión clasificatoria para distinguir la totalidad de la ficción medieval (*La prosa y el teatro en la Edad Media*, Madrid, Taurus, 1991, págs. 152-156), sin olvidar los límites de su ambigüedad, aunque afirmando la vigencia de su capacidad designativa («"Roman", "romanz", "romance": cuestión de géneros», en *Ex Libris. Homenaje al profesor José Fradejas Lebrero*, ed. de J. Romera, A. Llorente y A. M.ª Freire, Madrid, U.N.E.D., 1993, vol. I, páginas 143-161) y de sus posibilidades de análisis (*La prosa del siglo XIV*, págs. 73-318). Alienta, por otra parte, comprobar que, en obras tan serias como la *Cronología de la literatura española* de José María Viña Liste, se haya optado por similar uso: «A nadie se oculta la difícil aclimatación del término "romance" para designar obras narrativas de ficción; aun así, se ha utilizado con cierta prudente parsimonia», Madrid, Cátedra, 1991, pág. 12; un uso que también es valorado por V. Infantes en uno de los mejores estudios sobre el tema: «Habría que tener en cuenta, por más que se alejen de nuestros presupuestos genéricos inmediatos, los *romances* contenidos en el famoso manuscrito h.I.13», «La narración caballeresca breve», en *Evolución narrativa e ideológica de la literatura caballeresca*, ed. de M.ª Eugenia Lacarra, Bilbao, U.P.V., 1991, páginas 165-181; pág. 168. Y lo mismo ocurre en el *Diccionario de términos literarios* de Demetrio Estebánez Calderón, Madrid, Alianza, 1996, *s.v.* Romance o roman, páginas 947-948.

De esta manera, si una obra es llamada *romance* por estar escrita en castellano es lógico que también la materia argumental que transmite acabe denominándose del mismo modo; ello sucede en la segunda mitad del siglo XIII; cuando el término aparece en el *Libro de Apolonio* no es para anunciar que se ha procedido a traducción alguna, sino para recordar que se sigue desplegando la «nueva maestría», tal y como había sido definida en la c. 2 del *Libro de Alexandre;* por ello, ahora, en la c. 1, basta con señalar:

En el nombre de Dios e de Santa María,
si ellos me guiassen estudiar querría,
componer un romançe de nueva maestría
del buen rey Apolonio e de su cortesía.
(Poesía española 1, 359)

El empeño (ese «estudiar») que declara el autor en «componer un romançe» conforme a las técnicas clericales asegura que el término está ya nombrando un determinado contenido (la vida de un héroe y del entramado que preside por su «cortesía») que puede ser transmitido en virtud de esos mismos principios elocutivos; este proceso se verifica además en el interior del propio libro, cuando la hija de Apolonio debe ingeniárselas para escapar del burdel:

Cuando con su vïola hovo bien solazado,
a sabor de los pueblos hovo asaz cantado,
tornóles a rezar un romançe bien rimado
de la su razón misma por ó haviá pasado (c. 428).

La cuaderna avisa sobre las dos formas contrapuestas de difusión literaria que realiza Tarsiana: a) «canta» con el apoyo de instrumentos musicales y b) «recita» textos narrativos (de ahí que puedan acoger «razones», o sea, unidades discursivas) construidos mediante la combinación de recursos rítmicos (si antes se hablaba de «nueva maestría», ahora es «bien rimado» el concepto estilístico esgrimido como señal del orden creativo de la clerecía).

Lo mismo ocurre en la *Estoria del Cavallero del Çisne,* en donde se da también cuenta de estas formas de «alegría cortesana», que coinciden con las que ya habían sido perfiladas en la *Partida II:*

> E después que fueron alçadas las mesas, fue todo el palaçio lleno de juglares, e los unos cantavan, e los otros tañían instrumentos, e los otros fazían juegos de tantas maneras que todos estavan enbueltos en alegría; e de la otra parte leían estorias e romances e gestas e jugaban axedrezes, e fazían todas las co-

> sas en que entendían que plazer podían tomar (ed. L. Cooper, I, cxliii, 289).

Por una parte, los cantares, la música y los •juegos• alegres aseguran el •solaz• de esa corte; por otra, la lectura de •estorias e romançes e gestas• propician ese •plazer• interior, casi espiritual, derivado de esas tres modalidades de organizar los discursos narrativos (•estorias• sirve para señalar obras concebidas con dimensiones historiográficas, sin tener que ser propiamente crónicas; •romançes•, por supuesto, apunta al fenómeno de la ficción, mientras que •gestas• sigue vinculándose al entramado argumental de la épica)[137].

La obra alfonsí acoge ya titulaciones y, sobre todo, imágenes que perfilan la dimensión textual del término; marca la posibilidad de que el individuo se incorpore a un orden conceptual distinto a aquél en el que se encuentra instalado, tal y como pone de manifiesto el *Libro conplido en los judizios* (revísese n. 433, pág. 390):

> Esta casa significa carreras e andamientos de una tierra a otra e omnes estraños en la tierra e mudamientos de un logar a otro e las cosas de Dios. E significa profecías e profetas e freires e hermitaños e las casas de oración e filosofía e pronosticar las cosas ante que acaezcan e significa astrología e astronomía e adevenança e los libros e renuncios de las cosas passadas assí como romanços e los sueños e soltarlos e algún saber que dizen que sabe fulán omne si es verdat o mentira. E significa alquimia (119*a*, 38-49).

Se indica que los *romances* pueden adueñarse del tiempo del pasado para contarlo; que esto era cierto lo demuestra una de las más conocidas referencias al término que testimonia la *Estoria de España* en el momento culminante de la materia relativa a Bernardo del Carpio, justo cuando el héroe se va a enterar de la muerte de su padre, el conde San Díaz; absorbidos por las líneas argumentales que están organizando, los compiladores alfonsíes requieren entonces más datos y proceden a consultar esas obras narrativas, llamadas *romances* y, al parecer, vinculadas a la materia épica:

> Et algunos dizen en sus romances et en sus cantares que el rey cuando lo sopo que mando que·l' fiziessen baños et que·l' bañasen en ellos... (II, 375*a*, 26-29).

---

[137] De hecho, el género tiene que estudiarse teniendo en cuenta este proceso de sustitución del verso por la prosa, como ha planteado Maria Luisa Meneghetti en •Il romanzo•, en *La letteratura romanza medievale*, págs. 127-191.

La referencia es importante porque lo que se afirma es que esta materia argumental se difundía por medio de dos cauces de interpretación oral: así aparecen los «cantares», que seguirían requiriendo una interpretación de carácter juglaresco, junto a los «romances», que aluden a una recitación, a un «dezir», que debía ser marcado con técnicas elocutivas (como muy bien sabía hacer Tarsiana). Este aspecto lo confirma la existencia de un título, en la misma *Estoria de España*, que es testimonio suficiente para avalar a todo un género:

> Mas pero que assí fue como el arçobispo et don Lucas de Tuy lo cuentan en su latín, dize aquí en el castellano la estoria del *Romanz dell infant García* d'otra manera, et cuéntalo en esta guisa (II, 471*a*, 31-35).

Los términos no son gratuitos, apuntan a obras que eran designadas de esta manera y que contarían con un público que sabría valorar y apreciar los rasgos característicos de estas formas narrativas. Y no sólo importa la audiencia, sino los recitadores especiales que requería la transmisión de estas obras; nuevamente, el *Libro de los judizios* permite comprobar la distancia que existe entre «dezir» estos *romances* y «oírlos»:

> E si ý fuere Mercurio en la casa, significa fornicios feos e sofistaría e engaños e significa servir a los reyes en mayordomías e en dezirles fabliellas e romanços (259*a*, 4-7).

En cambio, «oír» merece otra consideración y tal actividad define a espíritus proclives, simplemente, a esa alegría y ese placer cortesanos, que pueden ser positivos si son realizados en el momento oportuno:

> E en todas las partes de Gemini es rey de flaco espírito e de chico poder e guías' por su voluntat e por su sabor e faze cosas que·l' aviltan e que·l' abaxan. E en todas las partes de Cáncer es señor que ama cantares e joglerias e juegos e oír romances e fabliellas e amar afeitamientos e limpiedat e apartamiento e esquivamiento de los omnes (10*b*, 14-21).

Como en la *Estoria del Cavallero del Çisne*, «romance» se separa de «cantares» por su peculiar identidad genérica; parece evidente que la terna de «cantares», «joglerías», «juegos» suscita imágenes de interpretación cuasi dramática[138]; frente a ella, se alza la condición de la lectura de los textos narrativos. Es más, quizá para el autor de *Judizios* el «romance» ya no tenga nada que ver con las obras en verso, tal y como parece sugerir la siguiente enumeración de discursos escritos:

---

[138] Ángel Gómez Moreno revisa estas cuestiones en «3. El papel de los juglares».

> Mercurio es planeta [...] bien razonado e bien fablante, osado en fablar, de fermoso parecer e apuesta persona, mancebo, ama los libros e las cuentas, pagas' de las maestrías e de las cosas bien fechas e de las fermosas razones e de romanços e de versificar e de libros e de sciencias (16*b*, 26-37).

«Maestrías», asociado a «cosas bien fechas», celebra la perfección estilística conseguida, soporte necesario para poder transmitir con eficacia el contenido anunciado, esas «razones» de que se nutren las obras narrativas («romanços»), las poéticas (la acción de «versificar») e incluso las científicas (libros de «sciencias»), y que si son «fermosas» es por el modo en que son «dichas».

Otra distinción entre estos discursos formales añade las circunstancias adecuadas para la lectura de los textos y el público al que iban dirigidos:

> E si el significador fuere en Virgo será bueno pora seer escrivano de rey o vendedor de libros o guardarlos e levarlos de un logar a otro o seer adevinador por todas maneras de adevinança e lo que·l' semeja. E si fuere el significador en Libra, será buen dictador de cartas e versificador e dezir romanços e fabliellas porque velan de noche o entremeterse de las cosas que pertenesçen a las mugieres (153*b*, 29-38).

Una vez asegurado el dominio de la ficción para este término y fijada la circunstancia del público receptor, reconocido en las estructuras temáticas de estas obras, puede, entonces, delimitarse el marco temporal de su desarrollo.

Por otra parte, las autoridades del siglo XIV afirman las características anteriores, dando testimonio del imprescindible reconocimiento textual que es necesario para fijar el modelo de cada género literario. Por ejemplo, la materia argumental de la ficción la canaliza sin más el *romance*; así, en la versión castellana del *Libro del Tesoro* se precisa:

---

en *El teatro medieval castellano en su marco románico*, Madrid, Taurus, 1991, páginas 34-39.

> ... et él fue el començamiento de los reys de la Gran Bretaña e d'esta generaçión vino despues el buen rey Artús de que fablan los romançes [ms. 209: los romanos] (ed. S. Baldwin, 26-27).

No sólo la artúrica, también la materia de Roma apoya estrategias comunicativas en la mención del término; al frente del *Otas de Roma* (n. 592, pág. 1658) se indica:

> Bien oístes en cuentos e en romanços que de todas las çibdades del mundo, Troya fue ende la mayor (13).

Hasta la propia verdad histórica puede acogerse a la belleza formal del «romance», puesto que en ella su contenido adquiere nuevas significaciones; el *Poema de Alfonso XI,* que, en buena medida, funciona como *romance,* así lo atestigua:

> Muy bien vos fue castigando,
> señor; véngavos en miente
> el buen conde don Ferrando,
> que fue el vuestro pariente,
>
> e bien así los reys godos,
> los vuestros antecessores,
> porque aquestos reys todos
> fueron grandes señores,
>
> e escudo e abrigo
> de la santa fe de Cristos,
> e dexaron por testigo
> romances muy bien escritos
>
> e corónicas fermosas
> por arte buena e conplida,
> e otras muy nobles cosas
> que renuevan la su vida.
>
> (ed. J. Victorio, c.146-149)

La equivalencia de «romances muy bien escritos»/«e corónicas fermosas» allega unos procedimientos narrativos que, si se mencionan, es porque corresponden a modos de formación cortesana, cuyo cometido no es otro que el de «renovar» unas vidas que poseen un carácter ejemplar. Ya no hay miedo al poder de la «imaginaçión» como, sin ir muy lejos, lo había aún en el contexto molinista de las dos primeras décadas del siglo XIV. De lo que se trata, en estas ocasiones, es de lograr que el oidor o lector se incorpore, con mayor facilidad, a la estructura temática que la obra propone; Juan Ruiz —conocedor de todas estas estrategias de recepción— no duda en llamar *romance* al cancionero que ha compuesto, consciente, como lo era, de la eficacia del término al que él servía con su obra; del principio al fin, el *Libro de buen amor,* se apoya en la tensión significativa del nombre:

> Si queredes, señores, oír un buen solaz,
> escuchad el romanze, sosegadvos en paz;
> non vos diré mentira en cuanto en él yaz,
> ca por todo el mundo se usa e se faz.
>
> (ed. A. Blecua, c. 14)

Ahora el aviso de «escuchad el romanze» se pone en correspondencia con la declaración de «non vos diré mentira» por el tipo de público tan especial en quien tenía que pensar el Arcipreste; una vez más, se demuestra que la recitación es un proceso pensado para construir el ámbito de la verosimilitud; sólo así puede entenderse el sentido del cuarto verso de la segunda copla de la *Vida de San Ildefonso*[139]:

> E en aquesta çibdat, conplida de noblezas,
> era un cavallero, que avía grandes riquezas,
> e avía muger fermosa de grand graçia:
> dévelo creer el que el romançe rezare
>
> (*Poesía española 1*, 411).

El verso es importante: se aconseja al recitador que finja «creer» aquello que está leyendo para transmitir a su público la certidumbre de que lo contado es cierto[140]. Esa metamorfosis psicológica que debe procurar el intérprete de estas obras no es más que una de las consecuencias de la ficción: transportar al lector a una realidad semejante a la suya, a un «mundo posible» con una lógica propia en donde va a encontrar respuesta a muchas de las cuestiones que pudiera plantearse. No es casual que Juan Ruiz requiera el «sosiego» como condición indispensable para disfrutar del «solaz» que su «romanze» va a propiciar.

De esta forma, el siglo XIV aparece como la época central en que el *romance* desarrollará sus peculiares características como género literario: sirve aún para nombrar obras en verso (el *Libro de buen amor* o las *Mocedades)*, si bien se refiere, de manera fundamental, a ese grupo de textos en prosa (casi todos traducidos, recuérdese) que conforman la base de la experiencia narrativa de la literatura medieval. A *romance*, como término, lo avalan además las estrategias de recitación que se construyen en las primeras décadas de esta centuria; ese conjunto de frases y de comentarios con que un lector se dirige a su audiencia para lograr captar su voluntad.

---

[139] Redactada entre 1303 y 1309, como demuestra N. Salvador, «Sobre la datación de la *Vida de San Ildefonso* del Beneficiado de Úbeda», *Dic*, 1 (1982), págs. 109-121.

[140] Es el «fablar retórico» que definía con precisión B. Latini: «e todo esto conviene mudar segund los mudamientos del logar e de las ocasiones e de las cosas e del tienpo, ca una cosa deve onbre contar sinplemente e otra dulçemente e otra en desdén e otra tener en poco, et esto faz en guisa que tu boz e tu continente e tus dichos se acuerden sienpre con tu materia de que fablas», 136*a*.

Todavía, en el siglo XV, algunos escritores (caso de don Íñigo López de Mendoza y de Alfonso Martínez de Toledo) recuerdan el valor de *romance* como término designativo de la ficción, ya en el ámbito cultural que se prepara a aceptar la acepción de «romance» poema octosilábico. Precisamente, si esos poemas acaban llamándose «romances» es porque antes ha habido una serie de estructuras narrativas que así lo permiten; en el siglo XIII, estas materias eran encauzadas por el verso clerical, hasta que en el reinado alfonsí comienza a ensayarse el discurso de la prosa; se construyen, así, unas líneas argumentales que, a partir del siglo XV, los romances poemáticos difundirán; y si ello se hace es porque el género ha experimentado antes diversos procedimientos formales; el romancero no absorbe sólo unos núcleos temáticos o unos procedimientos recitativos, sino el nombre más seguro con el que podía referise a esas singulares incursiones por el dominio de la ficción narrativa.

7.3.2: *«Romances» de materia hagiográfica*

Despojados ya de la lengua latina en que se custodian, los géneros canónicos de la hagiografía conocen un desarrollo muy desigual en su adaptación a las lenguas vernáculas: § 8.6, págs. 1916-1917. En principio, debe contarse con dos períodos de elaboración de estas traslaciones, el reinado de Fernando III y el contexto dominado por esa visión ética y política a la que se ha llamado «molinismo» (§ 5.1); en el primero de los casos, la construcción de *vitae* y *passiones* ocurre en los cenobios (y la figura de Berceo es paradigmática), mientras que en el segundo, la orientación hagiográfica se convierte en una de las preocupaciones esenciales con que se diseña la nueva ideología cortesana de que quiere rodearse a un joven rey a quien se presenta como nuevo paladín de una caballería cristiana; a nada que se revisen los presupuestos esenciales de la producción letrada de la corte de doña María, se encontrarán las claves que permiten comprender la eclosión hagiográfica que se produce en la última década del siglo XIII y las dos primeras del siglo XIV, tanto en verso[141] como en prosa, en este caso a través de un amplio abanico de posibilidades: recuérdense los *miracula* engastados en los *Castigos de Sancho IV* (§ 5.1.3.2.5) y cómo se involucraban estos componentes religiosos en la defensa de un linaje (§ 5.1.3.3.2); en virtud de estas ideas se corrigen peligrosos acercamientos al dominio de la «natura» (§ 5.1.2), así como la inclusión de la materia oriental en el contexto cortesano: importan ahora la predicación de Barlaam y la conversión de Josafá (§ 5.3.1), convertido en acendrado modelo de caballería mística; lo mismo sucedía en el caso de la *Gran Conquista de Ultramar*, cuyo proyecto de expansión militar y de cruzada religiosa se ajustaba a las pretensiones reconquistadoras con que Sancho IV quería ganarse a los clanes nobiliarios; para ello, era preciso el diseño de un nuevo tipo de héroe (§ 5.4.1.4), así como la propuesta de unos primeros ámbitos de ficción que tornaran estos planteamientos en conceptos comprensibles, en verdades asimilables.

---

[141] Por lo que no cabe hablar de una decadencia de los poetas de cuaderna vía, como a veces ha ocurrido, sino de la necesidad de atender a un conjunto nuevo de preocupaciones que cuajan en la obra de un Beneficiado de Úbeda o en los rigores de un *Libro de miseria de omne*, por citar los dos textos más representativos.

Los primeros modelos de ficción, por tanto, han de reproducir las expectativas de unos grupos receptores que tienen que verse reflejados en esos «mundos posibles» tan próximos a los que ellos mismos habitan: similares sistemas de valores, pautas de conducta, modos de comportamiento, todo un amplio conjunto de actitudes y de ideas que se ofrecen para su análisis y posterior asimilación.

Por ello, si la figura de doña María —y su pensamiento: tal como lo ha definido su «historia», es decir, la *Crónica de Fernando IV*, § 7.1.2.2.2— es la artífice del orden conceptual y político que domina las tres décadas de 1290 a 1320, el diseño de los modelos de ficción no puede escapar ni a sus preocupaciones ni a sus personales avatares; de ahí, la presencia de esas dos líneas temáticas que manifiestan estos primeros *romances* prosísticos: las vidas de arrepentidas pecadoras (§ 7.3.2.2), de mortificados caballeros que alcanzan —como Josafat— la santidad (§ 7.3.2.3), de reyes que se abisman en las honduras de la fe (§ 7.3.2.4), de emperatrices, en fin, que como hechura de la propia doña María, soportan las peores calumnias, seguras de su personal redención (§ 7.3.2.5)[142]. Esta oposición —vida religiosa/vida cortesana— constituye uno de los soportes en que se asienta la llamada «materia de la Antigüedad», así como la «materia carolingia», que ya había dejado rastros de su presencia en la *Gran Conquista* (§ 5.4.3), aprovechando estos mismos esquemas temáticos: el de la reina calumniada (caso de Berta) y el de la defensa de una identidad linajística (las mocedades del llamado Mainete). Todo cabe en un espacio cortesano que se mueve a lo largo de tres reinados (Sancho IV, Fernando IV, minoridad de Alfonso XI) y en el que es posible encontrar, como se ha afirmado, el primer grupo receptor de estos textos de ficción[143].

---

[142] Para este último aspecto, véase Ana M.ª Rodado Ruiz, «La santidad femenina en la primitiva literatura española (siglos XIII-XIV)», *CILH*, 13 (1990), págs. 205-228.

7.3.2.1: La prosificación de las *vitae:* la formación de misceláneas

A tenor de lo mostrado, parece claro que las *Vidas* en verso se prosifican cuando los grupos sociales receptores son capaces de asimilar los complejos análisis ideológicos que con la prosa pueden promoverse[144]; mucho más eficaces que con el verso, porque los textos prosificados absorben los procedimientos discursivos de géneros tan dispares como la historiografía, los regimientos de príncipes, los manuales de consejeros, las recopilaciones de castigos y, por supuesto, los grupos de la ficción, es decir, los *cuentos* (§ 7.3.1.5.2) o los *romances* (§ 7.3.1.5.3). Las variaciones temáticas se evidencian, por ejemplo, en el simple cambio de titulación que indica el modo en que el texto es pensado desde los esquemas de otra tradición; cuando se trasvasa la vida de María Egipciaca del poema a la obra en prosa se altera el título de la composición: la que era *Vida,* pensada con moldes hagiográficos, se instala en la hornacina significativa —por la etimología— de la *Estoria* o, lo que es lo mismo, de la libre narración; ese grupo genérico —que acoge verdaderas biografías— nunca se va a extinguir, antes al contrario, porque en el siglo XIV las traducciones aumentan de forma considerable, dando lugar a recopilaciones especiales; sin que se llegue a crear una hispánica *Legenda aurea,* algunos códices sí que manifiestan esa tendencia (§ 8.6.1).

Con todo, lo importante es constatar la formación de códices misceláneos en los que entran obras de muy diversa naturaleza, pero que acaban acordando en sus principales valores simbólicos; sin salir de la copiosa Biblioteca del Escorial, dos testimonios corroboran lo dicho: la ya tan nombrada María Egipciaca, por ejemplo, comparte volumen (el k-iii-4) con Apolonio y con el *Libro dels tres*

---

[143] Cuando además había sido ya definido con claridad en el interior de los *Castigos de Sancho IV:* «Para mientes en todas las estorias que fueron desque el mundo fue fecho acá e fallarás en ellas que mucho se despagó Dios de los crueles e de los sus fechos. Por crueldat mataron a los santos e a las santas los enperadores e los reyes e los adelantados que gelo mandaron fazer», 147. Véase § 7.3.1.4, págs. 1327-1328.

[144] Puesto que se «leían privadamente o a un auditorio de iniciados», como ha puesto de manifiesto M. Alvar en «Prosa y verso en antiguos textos hagiográficos», en *Hispanic Medieval Studies in Honor of Samuel G. Armistead,* ed. de M. Gerli y H. L. Sharrer, Madison, H.S.M.S., 1992, págs. 37-50; pág. 46.

reys d'Orient; aunque, en principio, parezca que poca relación puede haber entre Apolonio y la pecadora-santa, los significados que se plantean son siempre de carácter analógico y simbólico[145]: en el fondo, ambos seres recorren un mismo sendero de virtud que les hace merecedores de los galardones finales (ya sea el reino de Antioquía, ya el ascenso a los altares); el segundo ejemplo lo constituye la joya de las antologías medievales, el ms. h-i-13, magnífico testimonio del ámbito de expectativas impulsado por la reina doña María[146]. En este códice convergen los núcleos semánticos de la tradición religiosa y de la ficción literaria en una simbiosis única e irrepetible[147]: consta de cuatro vidas de santos, portadoras cada una de una idea básica, que disuelven sus organizaciones conceptuales en cinco *romances* que, en el fondo, no son más que demostraciones de los principios doctrinales expuestos en las *vitae*[148]: o sea, que poca diferencia cabe entre una y otra manera de organizar el discurso textual; en este sentido, hay otro famoso códice —el salmantino B. Univ. 1877 (§ 7.3.4.3 pág. 1477)— en el que textos artúricos se codean con un *Barlaam* y con tratados puramente teóricos; nada de extraño tiene, puesto que los manuscritos se formaban por encargo, siguiendo las preferencias del, casi siempre, noble poseedor que quería ver reunidas sus lecturas favoritas, para aprender de ellas los aspectos esenciales con que gobernar su existencia.

Por ello, resulta tan interesante este ms. h-i-13, dado el testimonio que ofrece de esas primeras líneas de la ficción prosística, impulsadas por el contexto molinista; de ahí que en él se puedan encontrar modelos de conducta religiosa, imágenes de comportamiento caballeresco (no se descuida la visión militar de los encuentros de armas) o simples escenas de entretenimiento (incluso, cortesano); son los mismos aspectos con que se arma el tejido de los *Castigos de Sancho IV*[149].

---

[145] Véase, ahora, José Domínguez Caparrós, *Orígenes del discurso crítico (Teorías antiguas y medievales sobre la interpretación)*, Madrid, Gredos, 1993, págs. 183-190.

[146] Ha sido editado, en forma de microficha, por Thomas D. Spaccarelli, *Text and Concordance of «El libro de los huespedes» (Escorial MS. h.I.13)*, Madison, H.S.M.S., 1996, quien recuerda la idea (véase nota siguiente) de que «the collection is an organized and well-planned anthology that exhibits structural and thematic unity from one to another text», pág. 3.

[147] Tal y como pusieron de manifiesto John R. Maier y Thomas D. Spaccarelli en un impecable análisis del conjunto del manuscrito: «The generic similarities between Spanish hagiographic and romance tales which the present study addresses also awaits a more detailed consideration across the broad spectrum of Medieval Spanish literature», véase «Ms. Escurialense h-I-13: Approaches to a Medieval Anthology», *LC*, 11:1 (1982), págs. 18-34; pág. 27.

[148] Afirma Spaccarelli: «The first five texts are saints' lives and the last four are romances dealing with family separation...», ed. 1996, pág. 2. Que sean cuatro o cinco las vidas de santos, poco cambia; todo depende del valor narrativo que se conceda a la pieza central del códice, *El Cavallero Plaçidas* (§ 7.3.2.3).

Para apreciar el tránsito de las *vitae* en verso a las obras en prosa es preferible comenzar con una de las obras maestras del género, la vida de la «madona» Egipciaca.

7.3.2.2: La *Estoria de Santa María Egiçiaca*

La compleja transmisión textual de esta *vita* ha sido uno de los problemas a los que la crítica ha prestado especial interés, con el propósito casi siempre de editar el texto: para la versión versificada, tras los iniciales aportes de Knust[150] y de A. M. Monti[151], se cuenta con los excelentes trabajos de M. Alvar[152] y de A. M. Machado[153], de dimensiones comparatistas, mientras que la versión en prosa ha sido editada por R. Walker[154]. Todos, con creciente empeño, han abordado la difícil tarea de definir las líneas evolutivas por las que este personaje, posiblemente vivo en el siglo V, irrumpe en distintas épocas, arropado por identidades lingüísticas y genéricas muy diversas[155].

Parece que un tal Sofronio (muerto h. 638) sería el primer autor interesado por la vida de esta María, pecadora y santa, aunque como *exemplum* con el que contrastar la supuesta perfección a que creía haber llegado el monje Zósimas; pero el núcleo significativo de pecado-redención absorbió todo el interés de los siguientes recopiladores, configurándose tres líneas independientes[156]: a) versión de Pablo Diácono del siglo IX (una traducción al castellano del siglo XIV ha sido editada por Walsh y Thompson)[157], b) redacción hispanolatina presente en un devocionario de 954 y c), ya en el siglo XI, como artículo correspondiente a las *Vitae Sanctorum Patrum*. Por supuesto que varias lenguas vernáculas se apropiaron, con rapidez, de la secuencia de signos contradictorios que este personaje suscita, incluso, con una traducción al árabe en el siglo X; las versiones en verso son las que manifiestan mayor entusiasmo a la hora de describir la figura de María, que es lo que sucede en la castellana del siglo XIII, traslación de una fuente francesa; Walker ha descrito las cinco líneas de la tradición textual española (ed. cit. págs. 16-18): 1) el anterior poema juglaresco del ms. k-iii-4 del Escorial, 2) cinco traducciones del texto de J. Vorágine, que, a su vez, se había basado en la reconstrucción del Belovacense, 3) una traducción de P. Diácono (representada en dos códices), 4) una especial versión derivada del devocionario del año 954 y 5) la peculiar *Estoria* del h-i-13, que procede de una prosificación francesa de un poema vernáculo. Esta abrumadora cantidad de títulos, revisiones y estadios diversos de redacción testimonia, bien a las claras, la irresistible atracción que varios públicos medievales sintieron por la figura de la Egipciaca; sin duda, la dualidad con que es concebida —esa mezcla de deseo humano y de aspiración religiosa— permitía fáciles identificaciones con un ser tan quebradizo, a la vez que proporcionaba sólidas esperanzas de redención.

---

[149] Un antiguo tejuelo, quizá de la época de Isabel la Católica, a quien Amador de los Ríos suponía dueña de este volumen, rotula la obra como *Flos Sanctorum*, sin desacertar un punto porque, en las siete historias, resulta posible hallar mensajes aleccionadores.

[150] Véase *Geschibte der Legenden der h. Katharina von Alexandrien und der h. Maria Aegyptiaca*, Halle, 1890.

[151] *La leggenda di Santa Maria Egiziaca nella letteratura medioevale italiana e spagnola*, Bolonia, Testa, 1938.

[152] Se trata de su ed. de *Vida de Santa María Egipcíaca*, Madrid, CSIC, 1972-1973, 2 vols., con la que queda superada la de M. S. Andrés Castellanos, *La vida de Santa María Egipciaca, traducida por un juglar anónimo hacia 1215*, Madrid, RAE, 1964.

[153] *Tradição, movencia e exemplaridade na «Vida de Santa Maria Egipcíaca»*, Coimbra, Facultade de Letras, 1988.

[154] Con el correspondiente título: *Estoria de Santa María Egiçiaca*, Exeter, University, 1972 (1.ª ed.) y 1977 (2.ª ed.), por la que se cita. Una edición paleográfica del texto puede leerse en el segundo volumen de M. Alvar, págs. 521-628.

[155] Para un planteamiento global, véase Jerry R. Craddock, «Apuntes para el estudio de la leyenda de Santa María Egipcíaca en España», en *Homenaje a Rodríguez Moñino*, Madrid, Castalia, 1966, I, págs. 99-110.

7.3.2.2.1: La *Estoria* en el ms. h-i-13: análisis de la estructura

La *Estoria* castellana del siglo XIV traduce, al pie de la letra, la fuente francesa de la que proviene; las únicas variaciones o son errores de lectura o apenas varían el sentido de la frase; con todo, recuérdese que una traducción implica adaptar un sistema de pensamiento de una lengua a otra o, lo que es lo mismo, apropiarse de una serie de perspectivas y de valores que, por lógica, enriquecerán los análisis de la realidad; en ese intercambio semántico participa también el poema ajuglarado del siglo XIII; como asume una versión poética francesa, similar a la que es prosificada y luego vertida a la *Estoria* castellana, pocas diferencias cabe encontrar entre la *Vida* y la adaptación en prosa del siglo siguiente; M. Alvar, que ha contrastado las producciones francesas en verso con la española, da cuenta de una tendencia amplificatoria, forzada por la necesidad de expandir los núcleos significativos de las rimas[158]; ese esfuerzo, en una traducción prosificada, apenas influye, pero, no obstante, se siguen manteniendo los mismos esquemas de oralidad, dispuestos ahora para otro modelo de lectura.

---

[156] Véase F. Delmas, «Remarques sur la vie de Sainte Marie l'Egyptienne», *Échos d'Orient*, 4 (1900) y 5 (1901).

[157] Véase, luego, n. 160. Ha sido estudiada, con detalle, por Joseph T. Snow, «Notes on the Fourteenth-Century Spanish Translation of Paul the Deacon's *Vita Sanctae Mariae Aegyptiacae, Meretricis*», en *Saints and their Authors*, págs. 83-96

La singularidad de la *Estoria* de h-i-13 reposa en su cuidada organización formal. Frente al empeño con que se han perseguido las intrincadas líneas de la transmisión textual y se han estudiado aspectos lingüísticos, semánticos o, simplemente, temáticos, extraña la poca atención que se ha concedido a la estructura de esta narración, tan perfecta que asombra el modo en que el traductor consiguió encajar las unidades de contenido en un modelo, pletórico de equilibrios y de simétricas proporciones, capaz de envolver en su diseño a cualquier receptor, para, en consecuencia, entusiasmarlo con los diversos mensajes que la vida de la heroína suscita.

El códice escurialense marca, con espacios en blanco y un amplio sangrado, catorce divisiones formales y delimita un eje en torno al cual los epígrafes comienzan a acordar, bien por antítesis, bien por complementación de ideas. De este modo, las siete primeras secuencias textuales desarrollan dos funciones en las que no se quiere hacer distingos, sino más bien imbricarlas de modo lógico: se describe la vida pecadora de María y se la somete a un gradual proceso de arrepentimiento; el cap. 8 determina un cambio narrativo trascendente, señalado además por el propio autor:

> Agora vos dexaré de fablar de María e tornarvos he a fablar de una abadía que estava a la entrada de la floresta por do ella pasó al desierto. En aquella abadía avía conpaña religiosa, así commo vos diré (15-16).

Tal comienzo indica una consciente voluntad de dividir la trama argumental en dos secciones, con significados que irán trabándose y conformando un complejo sistema de valores y de ideas religiosas. Porque si los siete primeros epígrafes desarrollaban los conceptos de «pecado-arrepentimiento», a los siete últimos les cumplirá explorar las circunstancias contraria y complementaria, es decir, las nociones de «penitencia-santidad». Cuatro planos en total para catorce epígrafes, distribuidos, entonces, en dos núcleos de siete capítulos cada uno, configurados con dos unidades centrales de carácter axial, tal y como muestra el siguiente gráfico:

---

[158] Ya desde su inicial trabajo «Fidelidad y discordancias en la adaptación española de la *Vida de Santa María Egipciaca*», en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 16 (1960), págs. 153-165.

I. Pecado-arrepentimiento	*II. Penitencia-santidad*
1) Orígenes de María. Descripción física. Relación con la vida pecaminosa.	8) Descripción de la abadía. Vida virtuosa de los monjes.
2) Desarrollo de la vida de pecado en Alejandría.	9) María es encontrada por uno de los monjes. Han transcurrido cuarenta años. Siente vergüenza de su desnudez.
3) Mes de mayo. Encuentro con romeros que van a Jerusalén. Se entrega a ellos a cambio del pasaje.	10) Diálogo entre Zósimas y María, del que emerge la beatitud de la nueva vida, superior a la de Zósimas, a quien bendice.
4) Vida pecaminosa en Jerusalén. Fiesta de la Ascensión. Milagro: no puede entrar en el Templo.	11) María relata su vida a Zósimas y le despide. Profecías; cumplimiento de las mismas; partida de Zósimas.
5) Oración de María.	12) Nuevo encuentro: oraciones y comunión de María.
6) Perdón a María. Un mensaje angélico le revela que ha de ir al monasterio de San Juan.	13) Al cabo de un año, Zósimas regresa a buscar a María, hallándola muerta.
7) Desierto: cambio de naturaleza. Se vuelve monstruosamente fea. Transcurren 18/30 años.	14) Letras prodigiosas escritas en la arena revelan el lugar de enterramiento. Un león cava la fosa. Zósimas regresa al convento.

Las concordancias significativas resultan sorprendentes. La voluntad del autor de organizar la materia argumental en torno a cuatro ideas básicas le ha llevado a delimitar cuatro grupos de tres capítulos, destacando dos axiales: el 4.º, con milagro incluido y, por cierto, no desconocido para los lectores del *Enrique fi de Oliva*

(§ 7.3.5.6), y el 11.º, en el que se produce un tránsito caracterológico muy especial, puesto que la que era sólo María o María Egipçiana puede ya explicitar su santidad:

> «Señor», dixo Santa María Egipçiana, «pues tú me viste desnúa, la mi vida non te será encobierta; mas todo te lo descobriré que non te encobriré nada» (22).

La confesión, contrición y comunión de María se ve precedida por el apelativo de «santa», que marca ya la conversión que ha sufrido su ser. El proceso es complejo, y una estructura tan bien configurada como la anterior lo único que persigue es atrapar la voluntad de los receptores, a fin de hacerles evidentes tales relaciones significativas; sin entrar en detalle, conviene señalar algunas de estas coincidencias formales; así, en el núcleo I las unidades se oponen simétricamente, dado el eje del cap. 4.º; 1 y 7, por ejemplo, perfilan descripciones antitéticas:

> [Cap. 1] Mucho era fermosa a maravilla e muy bien tajada e muy fresca e muy pagadora de todas otras fechuras [...] E porque se sentía tan fermosa, por ende fazía toda su voluntad e más ab[ald]onava su cuerpo a todos aquellos que la querían, aunque fuesen hermanos o parientes o cuñados... (3-4).

> [Cap. 7] E su carne, que era blanca como nieve, fincó toda negra [como] carvón por la friura del inbierno e por la calentura del verano. Sus cabellos tornaron blancos, su rostro tornó anpollado, e su boca quebrada; e sus ojos fueron covados, e su pecho prieto e aspro que semejava cuero de caçón; e los braços e las manos e los dedos avía más secos que podía ser; e las uñas avía luengas; e el vientre traía caído (14).

Bien claro queda que la puerta del pecado no es otra que la hermosura, mientras que el arrepentimiento debe culminar con la pérdida de toda circunstancialidad material; de ahí, el valor de esa etopeya que desmonta, implacable, los tópicos conceptos de la belleza femenina[159].

Acciones contrarias se enfrentan en caps. 2/6: la gregaria muchedumbre en que la lujuria de María se abonará va a contrastar con la colectividad de monjes adonde es enviada, una vez impregnada por «el amor de Dios [...] que de todo lo ál non avía cura» (12);

---

[159] A pesar de la línea que conducirá a «La dama como obra maestra de Dios», como estudiara María Rosa Lida de Malkiel; véase *Estudios sobre literatura española del siglo XV*, México, Porrúa, 1977, págs. 179-290.

ese «lo ál» remite, claro es, a las licenciosas actividades a que, con entero placer, se había entregado en Alejandría. Igual de eficaces son las secuencias de los caps. 3/5: en ellos se opone la terrible escena en que la actitud pecaminosa de María llega a su colmo —compra el viaje a Jerusalén entregando su cuerpo a una nave llena de hombres— con la oración interior que dedica a una imagen de la Virgen, una vez que fuerzas extrañas le han impedido acceder al Templo; ésa es la importancia del cap. 4.º, subrayar el modo en que María asume su pecaminosa existencia:

> ... mucho plañía e se dolía de sus pecados, e dezía: «En tan mal día nasçió esta mesquina que por sus pecados perdió su Criador, e non le osa pedir merçet. Más querría ser muerta que viva» (10).

Las últimas palabras permiten interiorizar el arrepentimiento como firme manifestación de la vida religiosa, que da comienzo en el cap. 5.º.

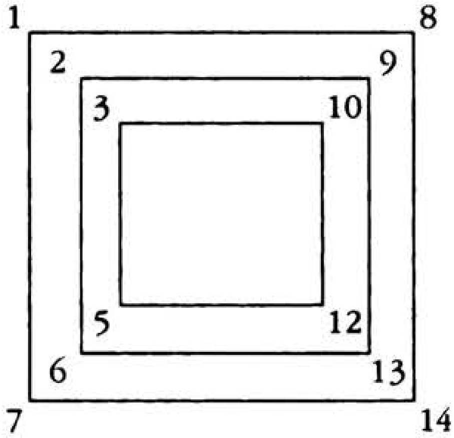
El segundo plano narrativo incorpora al relato el punto de vista del monje Zósimas, necesario para que el receptor se identifique con su visión y su pensamiento a la hora de seguir la evolución de la santidad de María; recuérdese que, en las versiones iniciales de la historia, tal monje era el protagonista que debía acallar su orgullo de perfección al descubrir a alguien de mayor pureza que la suya; esta actitud, en parte mantenida, se convierte en una línea secundaria que, justamente, pretende intensificar la extraordinaria vida religiosa que arrastra María; los signos del cap. 10.º así lo indican: a) Zósimas se echa a sus pies, b) no se levanta hasta que le da su bendición, c) «començóse a quexar que era muy laso» (21) y d) siente un inexplicable temor ante las levitaciones místicas de la penitente; todas estas reacciones deben ser asumidas por los receptores para acceder así al misterio de la santificación de ese cuerpo en el que ha desaparecido todo aspecto de naturaleza humana. De nuevo, son posibles las relaciones simétricas: 10/12 forman una especial unidad, ya que narra los dos encuentros que el monje mantiene con la ermitaña, culminando así el proceso de una purificación que el propio Zósimas declara:

> E non la osó santiguar, porque vio que Dios fazía por ella miraglos e la feziera ir sobre el agua. E ovo ende grant pavor e espantóse, e dixo: «Verdaderamente non mentió Dios que prometió que aquéllos lo semejarían que se espulgavan de sus pecados. Señor, tú seas glorificado que me mostraste por esta mugier que yo non era tan acabado como cuidava» (26).

Ésas son las reacciones que debe sentir también la audiencia del texto. Por su parte, las unidades 9/13 cierran el ciclo del encuentro y de la pérdida, por muerte milagrosa, de la protagonista, cuya vida penetró en 8 el ámbito de la espiritualidad monacal para relucir, ya por siempre, una vez que el abad, en 14, reconozca la suma de misterios con que Dios los ha beneficiado:

> E tanto que llegó al abadía, contó al abad e a los fraires todo cuanto viera e oyera. E desque él contó todas estas maravillas, ellos fueron maravillados e espantados e ovieron mayor fiança en Nuestro Señor por ende. E a grant devoçión cantaron todos misa por el cuerpo de Santa María Egipçiana (31).

Un último apunte estructural: la serie de simetrías descubiertas propicia una triple delimitación de planos porque, obviamente, se cierran entre sí las unidades asociadas:



El plano externo define, justamente, la configuración, también exterior, de la realidad humana: *1* el pecado de María vencido en su propia raíz, *7*, da lugar a una nueva vida, *8*, que esplende en toda su santidad, *14*. El segundo ámbito refleja el estado de conciencia del individuo en su relación con la sociedad: en *2* se modela el escenario del pecado, que contrastará con el monasterio, *6*, al cual María es enviada, para ser encontrada en dos ocasiones, en estado bien distinto *(9/13)*. Por último, el reducto interior se reserva para atrapar los signos fundamentales de la religiosidad que quieren ser analizados: *3* manifiesta el extraño impulso que siente María de acompañar a los romeros a Jerusalén, donde se producirá su arrepentimiento, *5*, explícito en las humildes palabras con que habla a Zósimas en *10*, que en *12* adquieren ya el especial sentido de la revelación profética, entreviendo la muerte de su naturaleza humana. Dentro de estos tres marcos quedan las unidades axiales, *4* y *11*, conectadas por el milagro que permite a María superar su pecaminosa condición.

7.3.2.2.2: Otras manifestaciones de la *vita*

Cinco versiones de la vida de la Egipciaca editan B. B. Thompson y J. K. Walsh[160]; una es traducción de P. Diácono y las otras cuatro, muy breves, de la *Legenda aurea;* ninguna de ellas se asemeja a la traslación de la prosificación francesa y no porque no se cuente la misma historia, ya que hay pocas variaciones, sino porque no se construye una estructura tan compleja y sugeridora de relaciones como la analizada. La adaptación del texto de Diácono consta de prólogo y de 27 unidades imposibles de acordar en distribución alguna; es importante, en esta versión, el papel que desempeña el abad, llamado Juan, que aplica a su propia vida la ejemplar existencia de María:

> E Juan, abad del monesterio, falló algunas cosas de emendar, segunt la palabra de aquesta santa muger, e emendólas por la piedat divinal (31, 19-21).

Los cuatro textos que derivan de la recopilación de J. de la Vorágine ofrecen similar estructura: a) encuentro de María por Zósimas (a quien se hace abad), b) relato de la vida pecadora y c) muerte y santidad; en todo caso, el signo que conforma el personaje adquiere funciones explicativas de los símbolos que se ponen en juego:

> Estonçe el viejo conosçió por cierto que después que tomó [se refiere a María] el cuerpo de Dios e que se tornó al desierto, que luego se le salió el ánima d'este mundo. E el desierto que andido Zósimas en treinta días, andídolo ella en una ora, e fuése para paraísso (46).

7.3.2.3: *El Cavallero Pláçidas*

Es ésta la primera narración caballeresco-hagiográfica de las cinco que ordena el ms. h-i-13 tras la apertura religiosa de cuatro vidas de santas (a la *Egiçiaca* hay que unir las tres de § 8.6.2). En el fondo, variaciones significativas entre uno y otro grupo de historias apenas existen, ya que remiten a un mismo contexto y gravitan sobre los avatares a que debe enfrentarse doña María de Molina: por ello, en estos *romances* el predominio de las figuras femeninas es absoluto —incluso en el *Plâçidas*, con una especial configuración de la esposa del héroe, Teóspita—, y la serie de mortificaciones que deben arrostrar los personajes presenta, en casi todos los casos, singulares coincidencias, como si se pretendiera atender a unas concretas expectativas de recepción; al menos, tres secuencias argumentales son seguras: a) ya por difamación o por revelación divina, los protagonistas abandonan el honroso estado que ocupaban, b) para afrontar calamidades sin cuento, c) hasta que se produce su reinserción —con una nueva vida— o su santificación —por el martirio o el abandono de los límites mundanales de la realidad. Una vez fijado este esquema narrativo, conforme a unas precisas preocupaciones, sólo faltaba poblarlo de figuras (Plácidas y su mujer, la Santa Emperatriz, Otas, la reina Sevilla) y ambientarlas en espacios y tiempos distintos.

---

[160] Con el título genérico de *Vida de Santa María Egipçiaca*, Oxford, Exeter, 1977.

El Cavallero Plâçidas conoce dos buenas ediciones: la decimonónica de Knust[161] y la más autorizada de R. M. Walker con una importante introducción, que reconstruye las etapas de formación y de desarrollo del material literario que converge en este texto castellano del siglo XIV[162].

El origen es enteramente ficticio. La formación del argumento integra perspectivas muy variadas: a) una primera referencial remite al receptor al tiempo de las persecuciones de los cristianos y al espacio constituido por la vida de los emperadores Trajano y Adriano; este marco narrativo genera la verosimilitud necesaria para otorgar credibilidad a los sucesos que se van a referir; por otra parte, los receptores de crónicas posiblemente recordaban la salvación milagrosa del alma de Trajano gracias a la intercesión de San Gregorio[163], recuerdo libresco, es cierto, pero que, de alguna manera, adelanta la particular conversión de Plácidas; b) tanto el protagonista como su personal peripecia religiosa carecen de cualquier fundamento histórico, aunque no falten ejemplos que podían haber servido de modelo: tal es el caso del centurión Cornelio o el del emperador Filipo y su hijo, convertidos al cristianismo por San Poncio (*Estoria de España*, cap. 262); c) la dimensión histórica aprovecha la trama religiosa, puesto que este santo —de especial advocación para la Iglesia ortodoxa— diseña su corporeidad espiritual en leyendas de origen griego, difundidas en el mundo occidental hacia el siglo VI; d) materiales legendarios que remiten, en última instancia, al ámbito universal del folclore y al más particular de la tradición hindú, en la que A. Krappe localizó un relato, si bien referido a un rey, con un desarrollo idéntico al dedicado a Plácidas[164]; e) por último, la imbricación de estos planos conforma un específico signo literario que, como en el caso de la Egipciaca, irá adaptándose a las diversas necesidades de recepción que se interesen por él, originándose al menos tres cauces de evolución textual: el primero y más obvio estaría constituido por las recopilaciones hagiográficas de siempre —la *Legenda Aurea*, las *Gesta Romanorum*, o la asunción de estos temas por el Belovacense[165]—, el segundo lo representarían las derivaciones vernáculas de la historia y un tercero —de gran interés— lo evidenciaría la imitación, por diversas obras, de sus posibilidades narrativas, tal y como sucede en el *Zifar* o en la *Estoria del rrey Guillelme*, por poner sólo dos ejemplos. En resumidas cuentas, como apostilla Walker, hay un núcleo argumental surgido de un arquetipo hindú, cristianizado por un hagiógrafo griego, al que se debe la sección inicial en que se narra la conversión del personaje y la final, destinada a la pasión del héroe.

---

[161] *De un cavallero Plácidas (Eustacio)*, en *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de manuscritos de la Biblioteca del Escorial*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1878, págs. 122-157; estudio en págs. 87-121.

[162] *El Cavallero Plâçidas (Ms. Esc. b-I-13)*, Oxford, Exeter, 1982; conviene complementar con la reseña de John K. Walsh, *BHS*, 63 (1986), págs. 154-155.

[163] Véase *Estoria de España*, I, 145*a*, 34-47.

7.3.2.3.1: De Plácidas a San Eustaquio

La redacción española es la única que populariza la vida de este caballero romano llamado Plácidas que, por sus numerosas virtudes, acaba convertido en San Eustaquio. Como sucede en el caso de estos *romances*, la obra es una fiel traducción de una francesa *Vie de Saint Eustace* en prosa[166]; en este caso, la labor del traductor ofrece facetas creativas bastante singulares, que desvían su texto del modelo que estaba vertiendo —no se olvide— a un nuevo sistema de pensamiento; el detalle, ya antes señalado, de la importancia que se concede a la mujer de héroe, Teóspita, es exclusivo de la versión española, al igual que buena parte del sistema formulario con el que los receptores deben adentrarse en el espacio textual diseñado. Por ello, hablar de traducción implica enfrentarse a un verdadero proceso de coautoría: se seleccionan términos lingüísticos por su eficacia, se eliminan redundancias, se cambia el orden de episodios, se disponen diversos rasgos caracterológicos, se conciben nuevas circunstancias espacio-temporales y, como siempre, se improvisa una nueva estructura, responsable de los principales efectos comunicativos que la obra debía lograr ante su auditorio; conviene, pues, atender, sobre manera, a la que, sin duda, resulta la principal novedad que aporta la versión española a la transmisión de esta antigua leyenda.

---

[164] Véase «La leggenda di S. Eustachio», en *Nuovi Studi Medievali*, 3 (1926-1927), págs. 223-258.

[165] Y ahí está «The Life of St. Eustace in "Ho flos sanctorum em Limgoagem portugues" (Lisbon, 1513)», estudiada y editada por H. L. Sharrer, en *Saints and their Authors*, págs. 181-196.

[166] Véase ed. de Jessie Murray, *La Vie de saint Eustace. Version en prose française du XIII^{e} siècle*, París, CFMA, 1929, más el estudio de H. Delehaye, «La Légende de saint Eustache», en *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique*, Bruselas, 1919, págs. 175-210.

Dos principios deben tenerse presentes a la hora de perfilar un modelo narrativo de estas características: no falsear el texto con forzadas interpretaciones y atender a los claros cambios en el relato, que siempre son indicados por expresa voluntad del autor o del traductor, que tanto da uno como otro. Para no desvirtuar las intenciones comunicativas originales, debe tenerse en cuenta la constante dualidad con que se diseñan los moldes hagiográficos, expresando con ello la continua oposición entre bien y mal, entre salvación y condena, entre, en fin, el mundo pagano y el mundo cristiano. Dos planos suelen trazarse, por tanto, en las *vitae* y las *passiones,* lo que no se va a alterar en el caso del *Pláçidas,* que asimila ambas formas textuales. De este modo, los veinticinco epígrafes de que consta la historia son fácilmente divisibles en dos grupos de doce, organizados en torno a una unidad axial —imprescindible siempre— que permita comprender al receptor el paso de un plano significativo a otro. Ahora bien, casi nunca se suelen analizar sólo dos ideas antitéticas; como en el caso de la *Estoria de Santa María Egipçiaca,* al autor lo que le interesa es comprometer al receptor en las sutiles transformaciones que sufre la realidad humana; es decir, la santidad debe ganarse: 1) con voluntad decidida, 2) sufriendo toda suerte de trabajos, 3) sabiendo aceptar cualesquiera condiciones de vida y 4) soportando las más duras persecuciones; estos cuatro grupos, en la trama capitular del *Pláçidas,* encajan a la perfección si se dividen los dos núcleos de doce epígrafes en otros dos de seis, destinados a desarrollar las anteriores ideas. El tejido argumental se ajusta a estas líneas básicas: 1) Plácidas, glorioso maestre de la caballería romana, y Teóspita, su mujer, oyen la llamada de Cristo para convertirse [caps. 1-6], 2) para ello, exigen penitencias con las que forjar su fe: pierden todos sus bienes y su unidad familiar se ve quebrada por violentas separaciones [caps. 7-12], 3) en el capítulo 13, que sirve de eje, Plácidas es reconocido por una cicatriz y se ve forzado a asumir su antigua personalidad, 4) con la que obtiene trascendentales victorias para el Imperio y la feliz reunión de su familia dispersa [capítulos 14-19], 5) situación pasajera que será destruida por la ferocidad de Adriano: el martirio que sufren estos cristianos conduce a su inmediata santificación [caps. 20-25]. Tan perfecta estructura sólo puede conseguirla una concienzuda voluntad de autoría, preocupada por encajar y acordar entre sí las distintas unidades que conforman el conjunto narrativo; la efectividad del texto va a depender de que el receptor sea capaz de relacionar estos cuatro planos, de sentir sus componentes temáticos y ajustarlos entre sí, porque para eso los conceptos se complementan o se oponen antitéticamente según un orden prefijado:

I. Revelación de Cristo	*II. Proceso de penitencia*
1) Descripción positiva de Plácidas. Deseo de Dios de premiarlo.	7) Tentaciones: la familia pierde todos sus bienes materiales.
2) Cacería; Plácidas persigue a un ciervo maravilloso; cruz entre los cuernos y voz de Cristo.	8) Los vecinos les roban lo poco que tienen. No acude a la llamada del Emperador. Viaje a Egipto. Pierde a la mujer y a los hijos.
3) Plácidas oye el mensaje de que deben convertirse él y su familia.	9) Salvación de los hijos. El padre no lo sabe.
4) Teóspita sufrió la misma revelación.Bautismo. Cambio de nombres.	10) Planto de Eustaçio. Permanecerá quince años en la villa de Dadisa cuidando los panes y las viñas.
5) Eustaçio acude a la peña que Cristo le había señalado.	11) Teóspita es salvada por Dios de la lujuria de los marineros que la raptaron. La señora de un castillo le dará una huerta para cultivar.
6) Cristo le anuncia padecimientos como medio de ganar la «omildad» con que salvarse.	12) Plácidas es buscado por el Emperador. Eustaçio es encontrado por dos compañeros. Siente tentaciones y una voz le conforta.

III. Capítulo eje

13) Anagnórisis: por una cicatriz en la cabeza es reconocido. Alegrías colectivas.

III. Reinserción en la realidad	*IV. Martirio*
14) Recuperación de la primera dignidad. El Emperador le devuelve su cargo.	20) Nuevo Emperador. Persecuciones más crueles contra los cristianos.
15) Leva de soldados: envían a sus dos hijos, que elige para su personal servicio. Gana la guerra.	21) Eustaçio se niega a entrar en el Templo de Apolo.
16) La conquista de la tierra de los bárbaros lleva a Plácidas al lugar donde perdió a su familia. Los hermanos se reconocen entre sí y luego a la madre.	22) El Emperador encierra a la familia en una jaula con un león que los respeta.
17) La mujer reconoce a Plácidas. Cuenta sus pasadas experiencias.	23) Son echados en un caldero de agua hirviendo. Se encomiendan a Dios.
18) Alegría del matrimonio reunido.	24) Una prodigiosa voz enmarca el milagro. Los cuerpos no resultan quemados, sino purificados en una muerte maravillosa.
19) Reconocimiento de los hijos. Anagnórisis final con oraciones y alabanzas a Dios.	25) Entierro de los cuerpos. Día de su festividad. Conclusión final.

Al igual que la *Estoria* de Egipciaca, el *Pláçidas* aprovecha los recursos formales del *romance* en prosa para intensificar su desarrollo argumental; hay que saber distinguir entre lo que es materia narrativa, transmitida por una tradición más o menos complicada, y lo que supone adecuarla a un nuevo sistema de pensamiento, como sucede en este caso. Si el autor-trasladador del texto ha delimitado cuatro planos, es porque ha aprovechado la especial dimensión organizativa del género en el que inscribe la obra; cada uno de los cuatro grupos de capítulos construye una idea independiente, probada por el específico desarrollo argumental de sus unidades; caben varias posibilidades de conexión; el bloque I conecta los epígrafes mediante simetrías abrazadas: *1-6,* por ejemplo, muestra dos actitu-

> E tomóla por la mano e fuese con ella a su tienda, e ovo tan grant plazer que se tomó a llorar muy de rezio. E el besar e el abraçar duró mucho e muchas vezes [...] E quien Dios quier' ayudar ninguno non le puede nozir (31).

No extraña, por ello, que la historia se cierre con una meditada reflexión del recitador sobre los valores y los conceptos examinados a lo largo del *romance:*

> Tal fue la vida e tal fue la fin del bendito Sant Eustaçio e de su conpaña. E bien sepan todos aquellos que se d'ellos menbraren, e que los onraren en tierra, e que los llamaren en sus coitas, quier sea en peligro del cuerpo, quier sea peligro del alma, averán luego consejo e ayuda tanto que sean bien manifestados; ca este don les dio Nuestro Señor que bive e rregna syn fin. Amén (40).

Un autor (o trasladador) capaz de improvisar la compleja organización narrativa de esta obra no podía descuidar la moralizadora sentencia final; su asimilación, de todos modos, quedaba ya garantizada por sostenerse en tejido textual tan perfecto.

El *Pláçidas,* por tanto, resulta ser una pieza más de ese engranaje de valores religiosos con que el molinismo intenta envolver a la clase caballeresca (en clara vinculación a textos como el *Barlaam,* la *Gran Conquista* o el propio *Zifar).*

7.3.2.4: La *Estoria del rrey Guillelme*

Las pautas de análisis empleadas con el *Pláçidas* se adecuan perfectamente a este *romance:* con gran acierto el formador del códice h-i-13 los puso juntos, presintiendo que ambos textos acordaban en un modelo narrativo —muy querido por el público— aunque ofrecieran distinta respuesta a la relación que las personas debían establecer entre su naturaleza humana y su realidad religiosa. En efecto, manteniendo algunas de las perspectivas de los *romances* hagiográficos, el *Guillelme* no obliga al individuo a renunciar drásticamente a todos los valores mundanales; antes al contrario, enseña a vivirlos a la luz de una perfección interior que debe ser descubierta en vida y aplicada a todas las acciones y pensamientos con que el hombre se comunica con el medio en el que vive.

des contrarias, la felicidad material del matrimonio *(1)* y la necesidad de renunciar a todos esos bienes para alcanzar la espiritualidad interior *(6)*; *2-5* presenta el espacio de la revelación religiosa y *3-4* la curiosa coincidencia de que marido *(3)* y mujer *(4)* hayan recibido, a la vez, idéntico mensaje; el bloque II reproduce, en parte, estas relaciones: *7* y *12* muestran una eficaz antítesis, por cuanto son capítulos que abren y cierran el proceso de sufrimiento a que será sometido Pláçidas, descrito, en una gradación ascendente, en los epígrafes interiores, con paralelismos muy efectivos, como el de *10* y *11* que presenta a Eustaçio y a Teóspita separados, pero dedicados a la misma actividad, al cultivo de unos viñedos o huerta, claro símbolo de la progresión espiritual que acometen; el tercer bloque reproduce el modelo del primero, mientras que el cuarto corresponde al del segundo, por la graduada descripción del martirio.

7.3.2.3.2: Técnicas narrativas

Como *romance* que es, la dimensión de autoría despliega con libertad diversas perspectivas de narración, vinculadas a otros géneros literarios: la épica presta fórmulas de recitación («que vos yo digo», 3; «¿Qué vos diréi más?», 4; «ahé aquí un çiervo grande a maravilla», 5; «¿Qué vos iremos mucho contando?», 27) para atrapar la voluntad receptora de la audiencia; la historiografía, procedimientos de verosimilitud («... esto non nos semeja de demandar», 33); el *planto* de Eustaçio reúne motivos dispersos (la secuencia entera de la pérdida de la familia) y demuestra el poder de la palabra de Dios; y ya los textos narrativos ceden campos léxicos adecuados al género que acoge este argumento («E allí podería omne ver grant maravilla», 9; «e maravilláronse mucho de tal aventura», 15). Esta heterogeneidad se unifica por las continuas intervenciones de un recitador, atento siempre a involucrarse en el curso de la narración; analiza datos y perspectivas, para presentar las reacciones de los personajes:

> Cuando fue en la mañana, Eustaçio —non sé con cuántos cavalleros— fuese a la montaña, faziendo grandes enfintas de caçar (11).

O detiene la acción y cambia el punto de vista de la narración, como sucede en § 18, cuando a la alegría del matrimonio sigue una sensata y moderada conclusión, esbozada desde otra perspectiva:

7.3.2.4.1: Vida religiosa y obligaciones estamentales

Pláçidas es un caballero romano que acaba convertido en San Eustaçio y tal es el proceso mostrado por el relato de su vida; en ella había una oposición radical entre la realidad terrenal y la espiritual, en la que los héroes acababan penetrando gozosos, a través de un purificador martirio. Guillermo es un rey de Inglaterra, virtuoso, obligado a renunciar a su condición social para absorber la principal de las virtudes cristianas —la humildad[167]—, tras lo cual es devuelto a su posición social. Distintos, por tanto, son los personajes y los fines perseguidos, aunque no la situación argumental básica, impuesta por las apetencias de unos receptores a quienes gustaría reconocer parecidos esquemas y símbolos, tan sencillos de entender como fáciles de asimilar.

La divergencia fundamental entre el *Pláçidas* y el *Guillelme* reposa en las funciones que deben desarrollar los personajes: el que es caballero, y además romano, puede muy bien, dentro del orden de valores receptivos, convertirse en santo, pero a un rey cristiano inglés no parece convenirle semejante deseo: que remate su perfección interior mediante una renuncia temporal a sus deberes como monarca, todavía, pero que lo abandone todo para alcanzar la santidad, no encajaría en la férrea visión estamental de los siglos XIII-XIV; distinta es la «santa enperatrís» (véase, luego, § 7.3.2.5), que, por mujer, puede sin inconvenientes recorrer la ruta ascética que la llevará hasta Dios, pero, ello, en un rey supondría síntoma de debilidad, cuando no de locura; es la misma situación que se planteará con el caso de Zifar: las virtudes que le hacen merecer el apelativo de «Cavallero de Dios» no lo convertirán en santo, sino que le servirán para devolver a su linaje la posición social perdida (§ 7.3.3.5.3). El *Guillelme* se ajusta, pues, a las mismas posturas ideológicas de que hace gala don Juan Manuel en el *Libro de los estados:* la intriga en que se asienta su argumento muestra al rey Morabán temeroso de que su hijo renuncie a sus obligaciones estamentales si le viene en gana tornarse cristiano, y es este infante el que, una y otra vez, debe ratificar su voluntad de no abandonar su primitiva condición estamental[168].

---

[167] Y recuérdese que la *humilitas* es uno de los rasgos básicos del entramado caballeresco que se perfila en los *Castigos de Sancho IV*, como demostración de la unión entre Dios y el rey (véanse § 5.1.3.2.2 y n. 132 de pág. 922).

[168] Se trata, en este sentido, del mismo dilema que enfrenta el *Barlaam* y este *Libro de los estados* de don Juan Manuel; recuérdese que, mientras Josafat no ceja en el empeño de merecer la vida eremítica, Johás no tiene «talante de dexar el mundo nin mudar el estado en que Dios me puso» (§ 6.3.1.1).

Guillelme muestra una segunda orientación en estos *romances* hagiográficos: conviene, desde luego, alcanzar una perfección religiosa que permita al individuo recorrer la «carrera» que del mundo lleve a Dios, pero sin abandonar las circunstancias estamentales en que se ha nacido.

Esta distinta valoración del enfrentamiento entre el ser humano y su condición religiosa permitió que la historia se imprimiera en el siglo XVI, bajo el mismo manto de verosimilitud historiográfica con que se arroparon los *romances* medievales tal y como indica su nuevo título, *Chrónica del rey don Guillermo*, y las justificaciones prologales de que se precede:

> Por tanto me paresce, benigno lector, que pues es grande aviso escarmentar en males agenos, que nosotros que vamos creamos a los que vienen, y miremos los trances, los yerros, los estrechos en que se vieron, y ansí proveamos las vidas, apartándonos de los males que dañaron a otros, y llegándonos a los bienes que por dechado y exemplar nos dexaron. Y para esto se escriven los libros seglares así de cavallerías como de otras materias, por cuando hayamos complido en las cosas del alma nos recreemos en las historias que los casos que passaron por otros, ansí nos los pintan, como si fuéramos presentes a ellos, y como el que conosce por sola la uña la cuantidad del león, conoscamos cuán mayores fueron aquellos cuya pintura rodeada punto por punto nos paresce tan grande[169].

La fecha de la impresión no se conserva, aunque no debía de andar muy lejos de ese quindenio inicial del siglo que remoza a los héroes artúricos, a *Amadís*, a su hijo, a *Zifar* y a tantos otros; curiosamente, el sustituto de Guillermo en el trono se llama Perión.

7.3.2.4.2: Orígenes y tradición textual

Al igual que el *Plácidas*, el *Guillelme* proviene del mismo ambiente galorrománico; siendo difícil precisar la versión traducida, todo apunta al *Guillaume d'Angleterre* atribuido a Chrétien de Troyes[170]; no es posible determinar si el texto español traduce el poema o una redacción intermedia, ya prosificada; sea como fuere, John R. Maier ha descartado la influencia del posterior *Dit de Guillaume d'Angleterre* del siglo XIV[171], que, en cambio, sí pudo ser determinante para la formación de la *Chrónica* quinientista, más amplia que el *romance* del siglo XIV[172].

---

[169] Cito por la ed. de Knust de *Dos obras didácticas y dos leyendas*, págs. 299-406; cita en págs. 299-300; véase, también, la ed. de Nieves Baranda, del impreso de Toledo, Miguel Eguía, 1526: *Chrónica del rey Guillermo de Inglaterra. Hagiografía, política y aventuras medievales entre Francia y España*, Frankfurt-Madrid, Iberoamericana, 1997.

No por repetido debe dejar de insistirse en el hecho de que una traducción supone una total recreación del modelo original; es lo que sucede con el *Guillelme,* que, sin modificar las líneas argumentales del poema atribuido a Chrétien, procura adaptar sus motivos temáticos a la mentalidad de los grupos receptores a los que se destina el texto; ello implica un distinto tratamiento de la intensificación narrativa y una nueva concepción del personaje como signo literario, portador de claves ideológicas. No obstante —y se trata de un fenómeno común—, las variaciones principales se producen en la estructura textual con que se piensa, de nuevo, la materia literaria o se reorganiza la trama simbólica[173] en que se apoya el texto. Maier, por su parte, ha configurado un arquetipo común para el *Pláçidas* y para el *Guillelme* recabando funciones de la *Morfología del cuento* de V. Propp, lo que le permite (págs. xxi-xl) comparar ocho rasgos comunes entre ambos *romances:* 1) situación inicial, 2) abandono del entorno político-familiar, 3) enfrentamiento con la maldad, 4) aparición de personajes o situaciones «ayudantes», 5) traslado del héroe al marco espacial donde se encuentra el objeto de su búsqueda o llegada al Otro Mundo, 6) reconocimientos, 7) resolución de la prueba y 8) transfiguración final. Con todo, este sistema de análisis permite contrastar dos producciones similares (o que se han querido igualar en su significado, como en este caso poniéndolas juntas), pero no establecer la estructura particular con que la ficción —es decir, el modo de construir la realidad— de cada obra es determinada; y ése ha de ser el concepto fundamental de cualquier interpretación que desee indagar el modo en que los receptores se vinculaban a los valores explícitos en las líneas argumentales o la forma en que cada texto inventaba su particular visión del mundo. Como se ha visto antes, el *Pláçidas* y el *Guillelme* coinciden, de la misma manera que los dos comparten con el *Zifar*, el *Santa enperatrís*, el *Carlos Maynes*, el *Otas*, el *Flores* o *Berta* asuntos episódicos o planteamientos narrativos; ello sólo indica que pertenecen al mismo ámbito de la ficción y que ésta se materializa en función de los gustos de un público (molinista) que se sentiría, sin duda, defraudado si faltaran separaciones, secuestros, intentos de violación, naufragios, pérdidas de categoría social, anagnórisis y un largo etcétera de motivos folclóricos y situaciones tópicas. En cambio, lo que otorga a cada texto su singularidad es la organización de todos esos aspectos comunes, es decir, la constitución de una nueva manera de transmitirlos, o sea, de integrar al receptor en su realidad significativa. La capitulación es esencial para descubrir ese diseño formal. Por ejemplo, la variación entre la versión del siglo XIV y la del siglo XVI depende, precisamente, del número de epígrafes de que consta una y otra: los trece de la versión inicial se han convertido en veintisiete dos siglos después porque se ha trazado una nueva relación entre los núcleos significativos[174]. Aquí interesa la obra del códice h-i-13 y su modelo estructural; la circunstancia de ser *romance* hagiográfico implica la lógica distribución del argumento en dos planos, uno primero en que los personajes ven destruida su identidad social, política y familiar, y otro segundo en que, progresivamente, se van recuperando esos signos iniciales; los trece capítulos del *Guillelme*[175] podrían, así, distribuirse en dos bloques de seis con la unidad axial en el cap. 7, momento en el que los personajes dejan de sufrir para comenzar a reencontrarse; sutiles hilos temáticos anudan, no obstante, los capítulos en cuatro grupos de tres que desarrollan los cuatro conceptos fundamentales cuyo significado quiere explorarse:

---

[170] Véase *Guillaume d'Angleterre,* ed. de Maurice Wilmotte, París, CFMA, 1927.

[171] Véase ed. de Silvia Buzzetti Gallardi, *Dit de Guillaume d'Engleterre,* Turín, Edizione Giappichelli, 1978.

[172] Véase su ed., *El rrey Guillelme,* Oxford, Exeter, 1984, págs. vii-xvi; se trata de una edición que debe manejarse con cuidado, como ha demostrado David Hook en su reseña de *BHS,* 64 (1987), págs. 143-144, espigando numerosos errores, a los que se deben añadir los versos que incluye Carlos Gumpert Melgosa, en su reseña de *El Crotalón,* 2 (1985), págs. 581-587.

[173] Véase Franca Danelon, «Sull'ispirazione e sull'autore del *Guillaume d'Angleterre*», *CN,* 11 (1951), págs. 49-67.

---

[174] Ya señalaba Knust que «difiere notablemente el que la *Chronica* nos ha conservado. En vez de introducirnos ***in mediam rem***, principia más bien *ab ovo*»; véase Introducción a su ed., en *Dos obras didácticas*, págs. 159-247; pág. 165.

[175] Señala Maier: «The text is divided into thirteen sections or chapters. We base this division on the breaks within the MS accomplished through the use of illuminated initials», pág. lxi; y no sólo esto, sino que esta división está sostenida por un eficaz entramado formulario del estilo de «Ora vos dexaremos de fablar de ... e tornarvos hemos a fablar de ...», al final de cada uno de estos epígrafes.

I. Desprendimiento de los bienes mundanales	*III. Anagnórisis. Recuperación de la identidad perdida*
1) El rey Guillermo recibe el mensaje de que debe abandonar todo. Parte con su mujer.	8) La reina es ahora dueña-viuda de la ínsula. Reconoce a su marido. Le cuenta que un rey vecino la solicita por mujer. Sueño profético de Guillermo. Parte de caza y la reina le avisa de que no cruce un río prohibido.
2) Nacen dos niños. Miseria y hambre. Dispersión familiar: mujer raptada, un niño es llevado por un lobo, y el otro, en un navío.	9) Transgrede la prohibición. Detenido por sus propios hijos. Reconocimiento.
3) Pérdida de toda la realidad material: un águila le roba una bolsa de dinero. Se hace mercader.	10) Reencuentro de los hijos con la madre. Situación cómica: ella se quejaba por el daño que le habían causado.
II. Penitencia familiar. Vidas separadas	*IV. Premios y renovación de virtudes*
4) La reina, salvada de violación, acaba casando con el señor de Gloelais. Castidad conseguida por plazos de penitencia.	11) Premios a los mercaderes que habían recogido a los niños. Burlas por su villanía.
5) Los hijos crecen juntos sin saber que son hermanos. Golpeados, huyen. Peligrosas situaciones los convierten en servidores de un rey.	12) Premio al burgués que confió en Guillermo. Llegada a la cueva donde nacieron los niños y la familia se dispersó.
6) Triunfo de Guillermo como mercader.	13) Vida en Inglaterra. El burgués es convertido en privado del monarca. Premio al niño que supo guardar el cuerno de caza de Guillermo.
Unidad axial	
7) Regreso de Guillermo a Inglaterra. Es reconocido. Recupera su cuerno de cazador. Una tormenta le arroja a una ínsula; costumbre de sus moradores de quedarse con lo que quieren de la nave.	

Podría hilarse más fino e intentar asociar estos cuatro bloques, mediante una correspondencia de capítulos, pero no es necesario, puesto que lo importante —el trazado general, del que depende la exposición de núcleos temáticos— acuerda a la perfección. Al receptor se le somete a las mismas tensiones asumidas por los protagonistas del relato, de ahí, el interés de generar contrastes de ideas mediante similares agrupaciones de capítulos. Siempre es lo mismo: el modelo estructural y los motivos argumentales que acoge para desarrollarse; como se ha comentado antes, existían unas expectativas de recepción que no podían defraudarse y que determinaban la obligatoria presencia de unos rasgos temáticos; véanse algunos, la mayoría de raigambre folclórica:

1. Extremas penalidades sufridas por la familia: tras abandonar los protagonistas su identidad socio-política, recalan en una cueva (signo de la vaciedad a la que se entregan)[176], en donde van a nacer, de un parto, dos niños; el hambre que siente la reina es tan voraz que está dispuesta a comerse a uno de los hijos, lo que Guillermo intentará evitar con notable sacrificio:

> •Señor, si non ovier' agora qué coma seré sandia, ca tanto he grant fanbre que me converná comer uno de mis fijos•. E el rey se levantó luego e non sopo qué feziese, fuera tanto que pensó de·l' dar de comer de los muslos de sus piernas. Entonçe travó de su pierna por le dar d'ella, e la reina, que rabiava de fanbre, cuando vio su grant piadat, ovo d'él duelo e dixo: •Señor, esto non puede ser. Agora ál buscad que me dedes a comer, ca, par Sant Pedro Apóstol, la mi carne non comerá la vuestra• (ed. Knust, 185; ed. Maier, 10)

No es una secuencia tan disparatada, pues tal caso se observaba ya en las *Partidas*[177]; diferentes son las situaciones de la *Ystoria de Vespesiano* o de las *Sumas de historia troyana*, en las que una madre podía comerse, con toda naturalidad, a sus hijos; es obvio que el horror de la situación intensifica la secuencia narrativa y prueba, como sucede aquí, la virtud de la •piedad• de los personajes.

2) Pérdida de la familia: siempre con barcos y animales —leones o lobos— de por medio; en todo caso, la peripecia, para ser efectiva, ha de ser muy rápida y ha de permitir desprender valores

---

[176] J. M. Cacho Blecua, •La cueva en los libros de caballerías: la experiencia de los límites•, en *Descensus ad inferos. La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)*, ed. de P. Piñero Ramírez, Sevilla, Universidad, 1995, págs. 99-127.

[177] Recuérdese § 4.3.4.6, pág. 596, en donde se indicaba: •Que ocurra luego esto mismo en la ficción no puede extrañar•, pensando en estos motivos.

que signifiquen el mundo interior a que acceden los personajes; por ejemplo, Guillermo vaga buscando comida y encuentra una nave de mercaderes que, ante sus ruegos, le acompañan hasta donde yace su mujer; no creen que sean esposos, tan lamentable es la situación física de él, y la raptan:

> E uno d'ellos que se preçiava más, cató la reina e dixo: «Par Dios, non es ésta desanparadera nin desanparada non será. Don truhán, ¿dó fallastes vós tan fermosa mugier?» «Señor», dixo él, «yo só su marido». «Par Dios», dixo el mercador, «yo só escarnido cuando me vos osades mentir» (ed. Knust, 187; ed. Maier, 11).

Tales equívocos armonizan el dolor de los personajes con el de los receptores.

3) Matrimonio a la fuerza: debía de ser uno de los motivos preferidos el obligar a casar a uno de los protagonistas de la historia, manteniendo al público sabidor de que el otro vive; en el *Zifar*, será mecanismo eficaz para que el Caballero de Dios logre ser Rey de Mentón (véase, luego, págs. 1409-1410); también casará Roboán, tras haberse prometido con Siringa; en el *Guillelme*, quien matrimonia es la reina, a pesar de inventarse una vida crapulosa, muy semejante a la de la Egipciaca:

> «... e yo só una moça sandia e cativa, que he pecado porque ya tanto bivo, ca la mi vida non ha ninguna pro, ca yo fui monja e por mi sandez salí de mi abadía e fiz' mala vida, andando por las tierras así como mugier mal aventurada e mal acostunbrada e abaldonada a cuantos me querían que non reçelava ninguno» (ed. Knust, 200; ed. Maier, 19).

4) Plazos que alargan el cumplimiento de una acción: no ceja su pretendiente en el empeño, lo que obliga a la dueña a pretextar papales penitencias para evitar la consumación del matrimonio (como Zifar o uno de los Tristanes casados con la segunda Iseo).

5) Sueños proféticos: especial dimensión donde todos los símbolos son posibles; así, Guillermo, tras reconocer a su mujer, añora el tiempo en que solía ser gran cazador:

> E en esto el rey que solía aver grant sabor de caça vio pasar canes por ante sí e començó a cuidar e cayó en tan grant pensar que se adormeçió, e estando así soñó que andava en la floresta e fallava ý un çiervo que tenía quinze ramos en los cuernos, e corría con él con sus canes. E de como estava olvidado, dava bozes a los canes a cada uno por su nonbre: «¡Tómalo, tómalo, ca se va el çiervo!» E todos los que ý seían se reían d'ello e fezieron

> d'él escarnio e dixieron: «Sandio es este mercador» (ed. Knust, 230; ed. Maier, 39).

El sueño devuelve al personaje al plano de la identidad perdida, a su verdadera naturaleza de ser; el autor simultanea, pues, esa realidad interior con la exterior en que se encuentra Guillermo, donde sus voces disuenan y motivan esas tristes risas que, sin duda, conmoverían a los receptores. Por otro lado, el ciervo —amparado en la Biblia, significado en el *Erec*[178] y transido de valores religiosos en el *Plácidas*—, animal huidizo como pocos, llevará a Guillermo ante sus hijos, permitiéndole recobrar, en fin, las facetas extraviadas de su vida anterior.

6) Risa cortés: los personajes ríen para que el receptor festeje el feliz desenlace de una historia y asuma la liberación espiritual que la risa suscita; así, cuando la reina sigue tomando a sus hijos como enemigos, los principales protagonistas celebran el error:

> E el rey se tomó a reír de lo que le oyó e sus fijos otrosí e el rey de Catanassa que iva con él. E el rey Guillelme dixo: «Amiga, non sabedes lo que fallé en esta carrera. Çertas, yo fallé en este lugar anoche la mi alegría e la vuestra [...] mas estos dos ¿sabedes quién son?» «Señor, sí», dixo ella, «éstos son Lobel e Marín, que en mal punto por mí nascieron [...] éstos son los más mortales enemigos que yo he». E el rey dixo: «Ante son vuestros carnales amigos». E ella dixo: «E esto, ¿cómo podería ser?» «Ca son nuestros fijos», dixo él (ed. Knust, 238-239; ed. Maier, 45-46).

Lo mismo ocurre cuando los mercaderes que habían prohijado a los infantes rechazan los paños que como premios les entregaban, arguyendo que nunca los podrían vender; consigue el autor incorporar, con esta técnica, los sentimientos de los receptores[179].

Y podría seguirse así, sin cuento, enumerando un largo repertorio de «temas obligados», tales como descripciones espaciales, referencias al tiempo, aspectos físicos de los héroes, geografía maravillosa, campo semántico de «ventura»/«aventura», léxico cortés; bastan, empero, los pocos citados para comprender cómo se configuraba la ilusión narrativa de estos *romances:* sin ella, el contenido moral, religioso y político difícilmente hubiera podido comunicarse.

---

[178] Véase ed. de C. Alvar, Madrid, Editora Nacional, 1982, págs. 47-57; n. 9.

[179] Ésta es una de las funciones del motivo de la risa en el *Zifar*, como estudiara M.ª Jesús Lacarra (véase, luego, n. 298 en pág. 1437); con similar valor aparece en el *Flores y Blancaflor* (véase pág. 1588).

7.3.2.5: El *Cuento de una santa enperatrís*

El conjunto de *romances* que tras las vidas de las cuatro santas ordena el códice h-i-13 no podía ser más variado: si el *Pláçidas* desarrollaba el esquema de las *vitae* y el *Guillelme* absorbía modelos de narración caballeresca, el *Santa enperatrís* asentará su desarrollo argumental en el grupo de los *miracula*, más en concreto en el núcleo de los relatos en que reinas o mujeres nobles son acusadas falsamente de adulterio y sometidas a extremas penalidades, de las que al final emergen triunfantes gracias a la intercesión de la Virgen María[180]. Volviendo, una vez más, los ojos al manuscrito escurialense se comprueba cómo sus tres últimos textos responden a este planteamiento: en un espacio de elevada simbología política —por dos veces el Imperio romano *(Otas* y *Santa enperatrís)* y por una su equivalente feudal *(Carlos Maynes)*—, una mujer de gran pureza —la infante Florencia en *Otas* y las emperatrices en los otros dos— será difamada por circunstancias y falsas acusaciones de las que se librará tras fatigosos y enmarañados procesos de penitencia. Bien conocía el formador de esta antología los gustos del público ante el que serían leídos los *romances*: en cierto modo, peripecias personales sufridas por la reina doña María eran así asumidas y resueltas en el plano de la ficción.

7.3.2.5.1: La tradición hagiográfica

El *Santa enperatrís* traduce un *conte* o *miracle* de Gautier de Coincy, aunque quizá no directamente, a creer la declaración prologal:

> E d'esto vos quiero retraer fermosos miraglos, así como de latín fue trasladado en françés e de françés en gallego[181].

---

[180] Tal y como ha planteado Jane E. Connolly, «Marian Intervention and Hagiographic Models in the Tale of the Chaste Wife: Text and Context», en *«Quien hubiese tal ventura»*, págs. 35-44; añádase C. Domínguez, «"De aquel pecado que le acusaban a falsedat". Reinas injustamente acusadas en los libros de caballerías (Ysonberta, Florençia, la santa Enperatrís y Sevilla)», en *Literatura de caballerías*, págs. 159-180, en concreto págs. 176-177.

[181] Uso la ed. de Anita Benaim de Lasry, *«Carlos Maynes» and «La enperatris de Roma»: Critical edition and Study of Two Medieval Spanish Romances*, Newark, Delaware-Juan de la Cuesta, 1982, págs. 175-226; el *Fermoso cuento de una santa enperatrís que ovo en Roma* ha sido editado, también, por Adolph Mussafia, «Eine Altspanische Prosadarstellung der Crescentiasage», en *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 53 (1866), págs. 498-562, con ciertos errores.

Al menos, para la moderna editora del texto, A. Benaim de Lasry, no hay duda de que existió una traducción gallega perdida[182], quizá no tan extraviada si se piensa en la extraordinaria cantiga V de Alfonso X: no por estar escritas en verso son menos narrativas que estos *romances* prosísticos; justo cuando las cantigas alfonsíes se adueñan de las formas de vida social castellanas, se constituye esa pujante «literaturización» de la realidad que propició la absorción de los *miracles* de Coincy[183].

Planteado así el problema, es difícil averiguar cuándo y dónde se produjeron las abreviaciones y transformaciones que el *romance* presenta con la fuente francesa; en todo caso, el *Santa enperatrís* ofrece una excelente muestra para presenciar el tránsito de la hagiografía a lo que Romero Tobar llama relato caballeresco[184], arrastrando consigo todo un complejo fenómeno de recepción literaria, visible, por ejemplo, en el tratamiento formulario, más abundante en la versión castellana que en la francesa. Sin embargo, de los cuatro *romances* del h-i-13 que no son vidas de santos, el *Santa enperatrís* es el que se encuentra más cerca de los modelos hagiográficos; el propio Romero Tobar comenta la significativa ausencia de escenas caballerescas militares —no hay un solo encuentro de armas ni la más mínima aventura que pueda asemejarse a cualquiera de los *romances* analizados—, aunque no cortesanas, sobre todo en los primeros capítulos, cuando el hermano del Emperador acosa a su cuñada con deshonestas proposiciones; ahora bien, la descripción de esas relaciones proyecta en la historia directos ataques contra las mundanales circunstancias humanas (y el amor cortés se convierte en el principal de los pecados), afirmados en discursos morales de la más variada índole; el *Santa enperatrís* entrevera acciones narrativas con graves sermones a los que cumple apuntillar los valores negativos del comportamiento social; en ningún *romance* es posible encontrar, como aquí, capítulos enteros convertidos en diatribas feroces definiendo un completo muestrario de pecados y falsas actitudes: véanse, de muestra, las reflexiones del cap. 24 contra el amor del siglo y los bienes terrenales, del cap. 25 contra el mundo, la carne y el diablo, o del cap. 30 sobre el amor de Dios y de los hombres[185]; y es que el *Santa enperatrís* se encarga para resaltar dos aspectos:

---

[182] Véase ed. cit., págs. 20-22 y pág. 50, donde señala: «It is important to bear in mind, however, that the discrepancies we will find between the two romances may stem from the lost Galician version.»

[183] Son versiones que remiten a la vida de *Crescentia*, como estudió A. Wallensköld, «Le Conde de la femme chaste convoitée par son beau-frère», *Acta Societatis Scientarum Fennicae*, 34 (1907), págs. 1-173; es una línea argumental con fáciles conexiones con la materia oriental, analizada por S. Stefanovic, «Die Crescentia-Florence Sage», *RF*, 29 (1911), págs. 461-556, aunque, como demuestra, la más numerosa sea la occidental.

[184] Aunque, estrictamente, en este caso, ello no ocurra: «Mientras en los relatos que preceden y siguen al cuento de la emperatriz hallamos rasgos formales específicos del relato caballeresco, en el *cuento* no encontramos esas marcas señaladas rotundamente», véase «*Fermoso cuento de una enperatriz que ovo en Roma*: entre hagiografía y relato caballeresco», en ***Formas breves del relato***, Zaragoza, Casa de Velázquez-Universidad de Zaragoza, 1986, págs. 7-18; cita en pág. 15.

1.º) La importancia de la castidad para refrenar los embates del loco amor del mundo; ello es lo que fuerza a construir la trama argumental con un ser de prístina conciencia, tal y como desde un principio se manifiesta:

> E por ende vos contaré de una enperatrís que amó e temió de todo su coraçón a Nuestro Señor Jhesu Christo e a Santa María su madre. E por su amor amó mucho castidat, así en la niñez como en la mançebía como en la vejez (177).

Frente a ella, claro es, se disponen innobles y rijosos cortesanos destruidos por la fuerza negativa del amor:

> Por aquel donzel, que tanto era fermoso, venía el diablo con sus tentaçiones e con sus antojamientos tentar la buena dueña. Mucho era fermoso el donzel e bien fecho, e de muy alto linage. Mas tanto lo fizo el diablo follón, e así lo abrasó e ençendió que le fizo amar de mal amor la mugier de su hermano e de su señor [...] E de guisa fue coitado que perdió la color e tornó feo. Así lo fazía laido e negro aquella qu'él veía blanca como leche (179-180).

2.º) La imposible convivencia entre personajes puros y negativos sustenta la serie de pruebas que la «enperatrís» deberá padecer como lógica consecuencia de su realidad humana:

> Mas si fermosa era de fuera, muy más fermosa era de dentro, ca ella amava a Dios e temía de todo su corasçón e de toda su alma [...] ca tanto amó a Dios e lo temió que de todos peligros la guardó e tovo su cuerpo linpio e casto. Ella amó tanto su castidat que por guardar como linpia e sabidor lealtad de su casamiento, tantas sofrió de coitas e de tormentas que duro avería el coraçón quien las oyese si se le ende grant piadat non tomase (178).

---

[185] Tan cercanas a las unidades narrativas de los *Castigos de Sancho IV*, a las que la reina doña María fiaba la «defensa de las mujeres» (§ 5.1.3.2.5) y que coinciden con diversos aspectos morales, planteados en el *Zifar* (véanse, luego, págs. 1417 y 1429-1430).

Los efectos de recepción se sostienen, por tanto, en la condición ejemplar de que son revestidos unos personajes que, por lo mismo, carecen de toda sustancia significativa que no sea la propia de su función moralizadora; repárese en el curioso detalle de que ninguno posee nombre: son el Emperador, la Emperatriz (y ésta, en la tradición, se llamaba Crescencia), el conde, el hermano, tal y como ocurre en los *miracula*, en cuyos fundamentos reposa la estructura formal de este texto; de Berceo al *Santa enperatrís* poca diferencia hay si lo que se busca es demostrar la siguiente aserción:

> Mas la madre de Dios, que ella llamava tan piadosamente en su corasçón, non quiso sofrir que ella ý prendiese muerte [...] Mas la sabrosa Señora, que a la coita non falleçe a ninguna alma que de corasçón la llama e ruega, metió en voluntad a la dueña que oviese d'ella duelo e piadat (201).

7.3.2.5.2: Estructura y modelo narrativo

La estructura se atiene, pues, al modelo del *romance* hagiográfico; los treinta y cinco capítulos de que consta la versión castellana son fácilmente divisibles en dos grupos, si bien no hay, en este caso, una tan calculada distribución numérica como en otras muestras de este grupo genérico; la unidad axial, no obstante, se encuentra situada en el centro de la narración y corresponde al cap. 17, dedicado a enumerar las principales virtudes de María como intercesora entre los mortales y Dios; a partir de ahí, es sencillo diseñar un conjunto narrativo (caps. 1-16) destinado a contar las terribles vicisitudes por que atravesará la «enperatrís» y otro (caps. 18-35) en que su virtuosa vida resplandecerá humillando la de aquellos que habían sido sus oponentes; por supuesto, que cabe señalar unidades menores en esos dos bloques que acuerden las principales líneas temáticas:

A) Caps. 1-16: Proceso de destrucción de la identidad social y de la materialidad humana.

A.1: Caps. 1-5: Primera difamación por parte del hermano del Emperador. La protagonista pierde su condición de emperatriz; es expulsada de la corte y condenada a muerte.

A.2: Caps. 6-11: Segunda difamación por el hermano del conde que la había protegido; mata a su sobrino con tal de buscar la muerte de ella, que lo había rechazado. La oportuna intercesión de María la salva de morir. Se aparta del mundo.

A.3: Caps. 12-16: Tercera prueba; unos marineros intentan violarla; ella acusa a su belleza de provocar tales deseos; es abandonada en una isla en donde se vuelve extraordinariamente fea, a la par que la inunda la presencia de María.

B) Caps. 18-35: Actuación de la emperatriz en el medio humano que le había sido hostil, confirmando la santidad que la Virgen le ha entregado.

B.1: Caps. 18-19: Milagrosa presencia de la Virgen manifestada en la hierba mágica con la que podrá curar a todos los enfermos de «gafedat» (especie de lepra, asociada con pecados sexuales). Es recogida por unos marineros que la respetan.

B.2: Caps. 20-25: Extendida su fama, cura al hermano del conde, tras haberle hecho confesar que ella no había matado al hijo del señor a quien estaba criando.

B.3: Caps. 26-35: Llegada a Roma, donde curará al hermano del Emperador, una vez haya satisfecho sus obligaciones penitenciales. Reconocida por todos, no consiente en reintegrarse a la corte y logra del papa su anulación matrimonial para dedicarse sólo a la vida religiosa.

Una estructura de carácter dual debe contraponer planos significativos; si se determinan unidades simétricas, la efectividad es mayor, como sucede en este caso: *A.3* y *B.1* hacen equivalentes la pérdida de la belleza con la concesión por María de la «flor», espiritual y milagrosa, que cura las enfermedades; *B.2* resuelve la intrigas pendientes en *A.2* y devuelve a la emperatriz su inocencia perseguida, mientras que las infamias de *A.1*, las más graves, son vencidas en *B.3*, con esa importante decisión de la «enperatrís» de no volver a la vida material, magnífica prueba de las tesis que buscaban demostrarse:

> Assí se descargó la santa enperatrís del enperio por servir a Dios e a su madre, e porque su alma fuese salva. E metióse enparedada do nunca más viese a ninguno, sinon [a] Aquel que es verdadero e poderoso sobre todo el mundo, Nuestro Señor Jhesu Christo que ella tenía escripto en su corasçón e en que folgava. E por Él dexó ella todo el mundo e todas las cosas que ý son (225).

7.3.3: *El «Libro del Cavallero Zifar»*

El *Zifar* es la obra clave que permite comprender cómo la ficción logra ya materializarse en un entramado textual propio, afirmarse en un discurso prosístico y ensayar una amplia pluralidad de cauces genéricos, en busca de una identidad específica, cuya forma final dependerá, claro es, de las necesidades y expectativas de recepción que hayan de ser satisfechas. El *Zifar* ostenta, entonces, la condición de ser el primer *romance* en prosa creado en la Península Ibérica, el crisol en el que diversos géneros (la hagiografía, la historiografía, los libros sapienciales, los de leyes) y variadas materias narrativas se van a fundir para elaborar la imagen de la realidad que un ámbito cortesano precisa para comprenderse y examinar su personal circunstancia.

El *Zifar* lo explica todo, aunque también es cierto que, por su complejidad, sea necesario atender previamente a los problemas que plantea su transmisión textual, a fin de arriesgar una propuesta de los contextos que el *romance* denota y, en función de ellos, de las redacciones que se han tenido que cruzar en su producción[186].

7.3.3.1: La transmisión textual

Es normal que de los *romances* en prosa medievales no quede más testimonio que el de las primeras versiones impresas y el de algún que otro fragmento manuscrito, salvado en azarosas circunstancias, mudo testigo de lo que debió de ser un continuo expolio literario; tales códices, en cuanto la obra albergada dejaba de cumplir sus funciones comunicativas con un determinado grupo receptor, estaban condenados a la destrucción: el hallazgo de restos de folios en las guardas de encuadernaciones revela el triste final de obras singulares, que, aun siendo dadas a la imprenta, se ven privadas de su primitiva conformación material, que hubiera iluminado facetas imprevisibles de lo que significaba una obra literaria en la Edad Media[187].

---

[186] Aparte de la página *web* dirigida por V. Barleta (http://www.humnet.ucla.edu/cifar), como apunte bibliográfico general, véase: M. A. Olsen, «Tentative Bibliography of the *Libro del cavallero Zifar*», *LC*, 11 (1982-1983), págs. 327-335; la Bibliografía con que se cierra el volumen introductorio que presenta el *Libro del caballero Zifar. Códice de París*. *Estudios*, dir. de F. Rico, ed. de R. Ramos, Barcelona, Manuel Moleiro Editor, 1996, págs. 287-309, más la preparada por J. M. Cacho Blecua para el número monográfico que *La Corónica* dedica a esta obra (27:3 [1999]).

Por ello, puede comprenderse que se tilde de extraordinaria la pervivencia de dos manuscritos, muy diferentes, aunque no por el contenido, de un *romance* como el *Zifar*. Esta circunstancia avisa de las virtudes y cualidades que debían de apreciarse en este texto para que su lectura siguiera considerándose útil más allá del momento de su composición[188]. En efecto, del *Zifar* se conservan dos copias de muy distinta naturaleza:

1) El ms. 11309 de la BN de Madrid *(M)*, del siglo XV, con una división de treinta y cuatro capítulos y con un predominio mayoritario de fórmulas de recitado o lectura en voz alta; Walker sugiere que el ms. fuera un simple borrador, formado con la finalidad de sacar de él posteriores copias; no desdeña la posibilidad de que la división de capítulos indicara pautas para las sesiones de lectura[189]; José Manuel Lucía Megías rechaza este uso a tenor de la distinta extensión de los epígrafes, y aporta una sugerente hipótesis: la estructura capitular lo que intenta es ordenar los principales episodios de la obra para su rápida consulta[190]; son asumibles, desde luego, los resultados de este investigador sobre la comparación que ha efectuado entre los dos códices del *Zifar* y los dos ejemplares del impreso de 1512[191].

2) El ms. ESP 36 de la BN de París *(P)*, del último tercio del siglo XV, con 221 capítulos, manifiesta ya otra posibilidad receptora, fundamentada en la serie de 242 ilustraciones miniadas que debían

---

[187] A este respecto y en su lugar correspondiente, se examinarán los últimos fragmentos descubiertos del *Tristán* castellano del siglo XIV, con impresionantes ilustraciones (págs. 1527-1528), y las breves líneas salvadas al tiempo del *Amadís* (pág. 1541).

[188] Tal señala J. M. Lucía Megías en una de las mejores descripciones de «Los testimonios del *Zifar*», en *Libro del caballero Zifar. Codice de París. Estudios*, págs. 97-136; pág. 104.

[189] «It seems to me at least possible that *M* is a reader's working copy, a "script". *P*, on the other hand, is obviously intended for the eyes of a man of importance, not just those of a hired secretary», véase *Tradition and Technique in «El libro del cavallero Zifar»*, Londres, Támesis, 1974, págs. 5-11; pág. 9.

[190] «En resumen, los epígrafes de M, gracias a su *comentario*, pueden ser considerados, por una parte, como una llave para acercarnos al modelo u original en una futura edición crítica del libro, y por otra, como una *guía de lectura* de la mentalidad castellana del siglo XV», véase «Un folio recuperado del *Libro del Cavallero Zifar* (Sobre el epígrafe de los folios 17v y 18r del *Ms.* 11309 de la Biblioteca Nacional de Madrid)», *RLM*, 4 (1992), págs. 162-175; cita en págs. 174-175.

[191] Y que han conducido a una tesis doctoral en la que ha logrado fijar, con gran rigor, lo que anuncia su título: una *Edición crítica del «Libro del Cavallero Zifar»*, Alcalá de Henares, Universidad, 1993, a la que se remite con la abreviatura ed. JML (véase, luego, n. 206).

de informar tanto como el propio texto[192]; con ellas, R. Ayerbe-Chaux ha intentado reconstruir el entramado simbólico, de gestos y de movimientos, del amor cortés en la relación de Roboán y de la emperatriz Nobleza[193]. El escudo de armas que aparece en el margen superior del fol. 1*r* revela que el códice fue preparado en la corte de Enrique IV, en el último tercio del siglo XV, de donde pasó a manos de su hermana, Isabel de Castilla; de ahí, su itinerario se vincula a la rama de Austria y al linaje de los Borgoña.

3) Al margen de estos dos testimonios, se conservan dos ejemplares de la edición sevillana de 1512 *(S)*[194], preparada por Jacobo Cromberger, tomando como base un manuscrito distinto a los anteriores[195] y adaptándolo al éxito editorial que el género caballeresco había alcanzado tras la publicación, en 1508, del *Amadís:* se reduce la capitulación a 110 epígrafes, se divide el texto en tres libros, se elimina el prólogo original y se añade uno nuevo que perfila las claves humanísticas con que la obra debía de ser leída; así, tras disculpar su antiguo estilo, comenta que fue escrita para el provecho de «los que se exercitan en el arte militar», y resume:

> Assí que si de estilo moderno esta obra carece, aprovecharse han d'ella de las cosas hazañosas e agudas que en ella hallarán y de buenos enxemplos; y supla la buena criança de los discretos, a cuya corretión el auctor se somete, las faltas d'ella e rancioso estilo, considerando que la intención suple la falta de la obra (ed. JML, 672, 32-36).

---

[192] En «Los testimonios del *Zifar*», apunta J. M. Lucía: «tanto epígrafes como miniaturas se presentan como una agradable, hermosa y fácil guía para seguir la historia y reconocer los personajes de los que se narran sus aventuras», pág. 119; son aspectos que, con mayor extensión y en el mismo volumen de estudios que acompaña la ed. facsímil del ms. *P*, analiza Josefina Planas Badenas, véase «El manuscrito de París. Las miniaturas», págs. 139-192, en donde analiza el valor del trabajo de cinco miniaturistas, así como la relación que se establece entre texto e imagen. Por su parte, John E. Keller compara este trabajo de iluminación con el que aparece en las *Cantigas de Santa María* o en los *Castigos de Sancho IV*; véase «El desarrollo de la iluminación en la literatura medieval española», en *Narrativa breve medieval románica*, ed. de J. Montoya, A. Juárez y J. Paredes, Granada, Impredisur, 1991, págs. 33-47.

[193] Véase «Las Islas Dotadas: Texto y miniaturas del manuscrito de París, clave para su interpretación», en *Hispanic Studies in Honor of Alan D. Deyermond. A North American Tribute*, ed. de John S. Miletich, Madison, H.S.M.S., 1986, págs. 31-50.

[194] Son el impreso Rés. Y² 259 de la BN París y el VIII-2054 de la Biblioteca de Palacio de Madrid.

[195] J. M. Lucía apunta: «Seguramente se trate del que poseyó el arzobispo de Sevilla, al que le unían fuertes lazos comerciales», en «Los testimonios del *Zifar*», página 105.

Por tanto, tres testimonios que representan tres modos de observar la relación del individuo o del grupo social con la obra escrita o impresa, pero siempre ajustada a la mentalidad a la que se destinaban sus significaciones.

La fortuna editorial del *Zifar* ha sido muy desigual: el ms. *P* fue ya editado en 1872 por Michelant[196], y más recientemente lo ha sido por M. A. Olsen[197], aunque el trabajo de ésta haya que considerarlo más como una transcripción, poco acertada[198], que es lo mismo que sucede con la edición que Joaquín González Muela preparó del ms. *M*[199], también plagada de errores[200].

En 1929, contando ya con *M* y el testimonio de *S*, Charles Ph. Wagner acometió la primera edición crítica de la obra[201]; tomaba como base el texto de *M*, por más antiguo, al que corregía con *P* y *S*, en caso de lagunas o de lecturas deficitarias[202]; este método, al cabo de varias décadas, ha sido criticado[203] y, aunque en verdad haya un número elevado de lecturas equivocadas (que son de *P* y se atribuyen a *M)* o divergentes, su principal defecto estriba en la vinculación que propone entre los testimonios[204] y que ha sido revisada por J. M. Lucía[205]; este crítico ha descubierto numerosos errores de *M* gracias al cotejo que permite la tradición de *Flores de filosofía*, fuente directa de los *Castigos del rey de Mentón* (§ 7.3.3.8)[206].

---

[196] Tübingen, 1872; reimp., Amsterdam, Ed. Rodopi, 1969. Aún no se conocía *M*, pero sí el ejemplar parisino de *S* del que se sirve en su trabajo.

[197] Madison, H.S.M.S., 1984.

[198] Se cuenta, por ello, ahora con otra transcripción en microfichas de Francisco Gago Jover, *Texto y Concordancias del «Libro del cavallero Çifar» BNP Ms. Esp. 36*, Madison, H.S.M.S., 1994, quien señala que la edición de Olsen «presenta graves problemas de transcripción, con frecuentes omisiones de palabras, y un elevado número de malas lecturas», pág. 2.

[199] Madrid, Castalia, 1982.

[200] Basta ver los distintos apartados de págs. xxx-xxxv de la ed. de J. M. Lucía.

[201] Aparecida en Michigan, University of Michigan Press; reimp., Nueva York, Kraus Reprint CO., 1980. De los dos volúmenes anunciados, sólo se publicó el primero.

[202] Esta edición ha sido utilizada en varias ocasiones por diversos críticos para «re-publicar» el texto: Martín de Riquer (Barcelona, Selecciones Bibliográficas, 1952), Felicidad Buendía (Madrid, Aguilar, 1954) y Cristina González (Madrid, Cátedra, 1983).

[203] Principalmente por M. A. Olsen, que extractó algunas puntualizaciones de su tesis en «Three observations on the *Zifar*», *LC*, 7 (1979), págs. 146-149, y en «A Reappraisal of Methodology in Medieval Editions: The Extant material of the *Libro del Cavallero Zifar*», *RPh*, 35 (1981-1982), págs. 508-515.

[204] Señalada por A. Blecua, «Los textos medievales castellanos y sus ediciones», *RPh*, 45 (1991), págs. 73-88.

[205] No sólo en su tesis doctoral, sino en trabajos posteriores de verdadero alarde ecdótico, como el de «La teoría de los diasistemas y el ejemplo práctico del "Libro del cavallero Zifar"», en *Inc*. 16 (1996), págs. 55-114, en donde muestra «la "vida" del texto a través de su transmisión», pág. 107.

7.3.3.2: Los contextos del *Zifar*

El *Zifar* es la pieza básica de la ideología molinista, es el libro que define el pensamiento cortesano de la reina doña María, tal y como lo había construido junto a Sancho IV (entre 1291 y 1295), como había procurado extenderlo en el reinado de su hijo Fernando IV (hasta 1311) y como, aún en la minoridad de su nieto, intenta mantenerlo. Esto significa que el *Zifar* surge de un contexto cultural concreto, como demostración de las ideas que se fijan en la producción letrada de la corte de Sancho IV, tanto de *Castigos* como del *Libro del consejo* o del propio *Barlaam*, en donde aparece formulada, por vez primera, la concepción de la caballería religiosa. Con todo, otros son los propósitos del *Zifar*: es una obra que se crea para analizar las tensas relaciones entre realeza y aristocracia en una serie de aspectos y de problemas que deben vincularse a las dos primeras décadas del siglo XIV y referirse, al menos, a esos contextos cortesanos, que intervinieron en su producción; ámbitos sociales que no son opuestos, pero sí complementarios, ya que revelan distintas preocupaciones (morales y políticas) y gustos diversos sobre las materias literarias que constituyen el telón de fondo sobre el que se recortan las conductas de los personajes principales.

La forma y la extensión actual del *Zifar* resultan engañosas y corresponden a la última de las etapas de la formación del libro. Este proceso sólo se entiende si se tiene en cuenta la dimensión de oralidad con la que este *romance* se construye: es una obra creada para ser leída ante un público, al que se quiere transmitir unas precisas claves de actuación y que, en consecuencia, debe transformar su disposición textual en virtud de los cambios que ese marco de recepción pueda sugerir o en función de las nuevas ideas que se pretenda inculcar a esa audiencia. Tal es el sentido con el que se construye el entramado de ficción en estos textos narrativos: los oyentes tienen que lograr mirarse en el «espejo» (§ 7.3.3.4.2, página 1393) que constituye la obra y reconocerse en las actitudes de los personajes que se encuentran en su interior, oírse en sus palabras, pensarse en sus ideas. Todo depende del recitador, del organizador del texto; él es el que conduce, por los derroteros de las líneas argumentales, la voluntad de ese público que, en la otra orilla del texto, va viendo cómo, progresivamente, sus pautas de comportamiento se ajustan a los esquemas caracterológicos de los seres de ficción, para mantenerse o para corregirse en aquellos aspectos que puedan considerarse errados.

---

[206] Por ello, el único texto crítico válido para aproximarse a lo que el *Zifar* pudo ser en su núcleo original (si es que algo fue y existió tal núcleo: § 7.3.3.3 y § 7.3.3.9) es la edición preparada por J. M. Lucía. Este texto se va a publicar próximamente en Barcelona, Crítica (Páginas de Biblioteca Clásica), al cuidado del propio J. M. Lucía y de Juan Manuel Cacho Blecua. Recuérdese que todas las citas que aquí se hagan del *Zifar* remiten a este trabajo con la abreviatura de ed. JML. A fin de que las referencias puedan consultarse, se indicará también la página de la ed. de Wagner, reproducida por C. González, en Cátedra, con la indicación de ed. CG. Sobre el problema que presenta este panorama editorial, véanse F. Gómez Redondo, «*Çifar*: Tratamiento textual», *RFE*, 46 (1986), págs. 319-332, más M. Harney, «The *Libro del Caballero Zifar*: Recent Editions and a Recent Monograph», *RPh*, 43 (1990), págs. 569-601.

Dado este proceso de transmisión y contando con los mecanismos de producción letrada del ámbito en que se inscribe (el concepto de «enmienda» textual: págs. 1387-1388), no puede aceptarse que el *Zifar* sea una obra surgida de un solo impulso de redacción que integraría la totalidad de las líneas argumentales de que hoy consta[207]. Y esto, sobre todo, es así porque los problemas que acoge y a los que se enfrenta este entramado textual van cambiando en función de los distintos públicos que debían servirse de las ideas y situaciones concebidas para dar vida a los protagonistas de las distintas *estorias* (en cuanto narraciones) que van construyendo el texto.

El *Zifar*, tal y como se conserva, es un producto de llegada; en el estado actual (el que reflejan los dos mss. medievales y salvada la división ternaria del impreso de 1512), lo integran tres *estorias*, una por personaje principal; en un principio, la primera, la relativa a Zifar y a Grima, surge del ámbito cultural creado en la corte de Sancho IV, ya que ambos héroes vienen a ser figuración de la pareja regia y de las dificultades a que se tienen que enfrentar para lograr la corona de Castilla y construir un entramado social que fuera garante de su pensamiento[208]; esta *estoria* se construye después de 1295 y, amén de recordar los orígenes de un linaje, busca, básicamente, testimoniar una ideología y transmitir unas claves doctrinales a un ámbito que sigue dependiendo de la escuela catedralicia toledana[209]; ahora bien, en torno a Fernando IV se plantean esquemas de convivencia diferentes, aparecen distintos problemas que obligan a practicar una nueva incursión por el universo de referencias creado en torno a Zifar y a Grima; se configuran, así, las otras dos *estorias* dedicadas a los hijos, abiertas a nuevas consideraciones (sobre todo, a otras tramas literarias) y atentas a resolver otros asuntos[210].

---

[207] Ya lo apuntó G. Orduna, en «Las redacciones del *Libro del Cavallero Zifar*», en *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, IV, Barcelona, Quaderns Crema, 1991, páginas 283-299, y yo mismo incidí en este aspecto en *La prosa del siglo XIV*, «§ 2.4.1.5. Núcleos episódicos y simetrias narrativas», págs. 182-189, con argumentos que, ahora, reviso y completo.

[208] En esta línea de investigación, ha obtenido magníficos resultados F. J. Hernández, véase «Ferrán Martínez, "escrivano del rey", canónigo de Toledo, y autor del "Libro del cavallero Zifar"», *RABM*, 81 (1978), págs. 289-325.

Son los públicos los que permiten, entonces, diferenciar los estratos compositivos que intervinieron en la formación de esta obra; de otro modo, sería muy difícil distinguirlos; incluso, desde el punto de vista del estilo, el libro, en la totalidad de esas «líneas estoriales», posee un mayor número de similitudes que de diferencias; como ya se apuntó, ello no significa que la obra haya sido redactada unitariamente o haya surgido de un solo impulso de composición, sino que, en su redacción final, la aglutinadora de las distintas piezas narrativas, logra alcanzar el estado textual que demuestran los mss. *M* y *P*.

El estilo es convergente, además, no sólo porque pueda corresponder a un mismo autor, sino porque tiene que reflejar una línea concreta de pensamiento, vinculada a ese entorno de la escuela catedralicia de Toledo; de ahí, las curiosas semejanzas que cabe encontrar entre obras del primer momento del molinismo *(Castigos de Sancho IV, Lucidario, Libro del consejo)* y el conjunto textual que se inscribe en las tres o cuatro primeras décadas del siglo XIV *(Zifar*, el *Libro de buen amor*, las crónicas reales o los textos juanmanuelinos); esta producción letrada, fruto de unas mismas directrices ideológicas, comparte idénticos procedimientos expresivos y recursos similares de intensificación del contenido (refranes, «exemplos», digresiones geográficas y escriturarias, referencias a un reducido grupo de *auctoritates* filosóficas: Aristóteles[211] o Séneca[212]).

Las técnicas narrativas, en cambio, son las que demuestran, de un modo fehaciente, la existencia de, al menos, dos estratos compositivos, que reflejan una clara progresión en el empleo y el dominio de algunos recursos; a este respecto, resulta determinante, por ejemplo, el desarrollo de la voz narrativa y el modo en que el recitador deja actuar a los personajes, permitiéndoles o no asumir la narración directa de los varios «exemplos» que, a lo largo del libro, se reúnen[213].

---

[209] Aspecto en el que ha incidido Peter Linehan, en el cap. XV de su *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1993, págs. 535-550.

[210] De este aspecto me ocupo en “El *Zifar* y la *Crónica de Fernando IV*: dos productos molinistas», que aparecerá en el monográfico que *LC* dedicará a este texto.

[211] Véanse Carlos Heusch, «Entre didactismo y heterodoxia: vicisitudes del estudio de la *Ética* aristotélica en la España escolástica (siglos XIII y XIV)», *LC*, 19:2 (1991), páginas 89-99, más la lectura tropológica del texto que propone F. J. Hernández, «*El libro del cavallero Zifar*: Meaning and Structure», *RCEH*, 2 (1978), págs. 89-121, señalando: «The last witness called upon to support the *entendimiento* of *LCZ* is none other than Aristotle», pág. 108.

[212] Véase C. Parrilla García, «En torno al *Libro de Séneca contra la ira e la saña*», en *La literatura en la época de Sancho IV*, 1996, págs. 245-255.

7.3.3.3: Las *estorias* del *Zifar*

Aunque el *Zifar* posea, ahora, una unidad perfectamente trabada, en origen tuvo que constar de piezas narrativas diversas, adecuadas a las distintas ideas que precisaba la audiencia: cabe pensar en públicos separados temporalmente pero de un mismo entramado cortesano que iba evolucionando y provocaba estas amplificaciones y cambios narrativos del texto; eso sí, conservando la arquitectura básica.

La trama episódica de un producto textual como el *Zifar* no es consecuencia de una voluntad de autoría, sino de una conciencia de recepción; la estructura temática de la obra se adecua a las previsiones de una audiencia que quiere reconocer unos motivos, encontrar unas líneas argumentales determinadas, ver cómo los personajes se enfrentan a una serie de pruebas, integrarse, en fin, en unos núcleos narrativos que han de alcanzar unos resultados ligados a la modificación de unas conductas, a la transformación de unos caracteres o a la confirmación de unas ideologías. Como se ha advertido ya, éste es el aspecto que permite hablar de una composición progresiva del *Zifar;* hay que darse cuenta de que la multiplicidad de planos (dos prólogos, varias *estorias,* un tratado sapiencial de «castigos») de que consta la obra tiene que ser fruto de diversos impulsos de promoción textual. Como hipótesis, una primera trama argumental acogería la *estoria* de Zifar y de Grima, centrada en la «demanda» de Zifar y en la —doble— recuperación de una dimensión linajística —referida al pasado y al presente del caballero—; tal circunstancia obliga a la pérdida de la identidad caballeresca y a la lenta reconstrucción de una nueva personalidad, destinada a reinar; éste es el marco en el que caben la separación y el encuentro familiar; las claves ideológicas de este primer tramo textual surgen directamente del entorno catedralicio, tal y como se declara en el primer prólogo de la obra.

---

[213] Ésta es una de las pruebas más claras que podría aducirse para demostrar la existencia de varios niveles de composición; no se entendería, si no, cómo un autor es capaz de articular procedimientos narrativos diferentes. Así lo he propuesto en «Los públicos del "Zifar"», en *Homenaje a Germán Orduna con motivo del 40 aniversario de su docencia universitaria*, Buenos Aires, Secrit (en prensa).

Una segunda trama argumental se referiría a la *estoria* de los hijos, una vez que se ha producido la reunión familiar en torno a la corte de Mentón; se pretende explicitar, así, el modo en que Garfín y Roboán logran conquistar una personalidad caballeresca, ajena a la soberbia aristocrática, que pueda, luego, ser asiento de una dignidad real.

Por último, una tercera trama argumental reproduce la arquitectura narrativa de la primera parte (la relativa a los episodios de Zifar y de Grima) con las orientaciones temáticas de la segunda (referencias a la materia artúrica y a los episodios fantásticos); esta secuencia episódica se dedica sólo al segundogénito y al modo en que logra ser emperador de Trigrida.

El conjunto sapiencial de los *Castigos* tuvo que crearse a la par de la primera trama y coronar el acceso de Zifar (desde la «caballería religiosa» de que se inviste su ser en la defensa de Mentón) al estado de rey; ese proceso se ha verificado en virtud del mantenimiento de unas buenas costumbres que le permiten, a la vez, impartir un ordenado conjunto de enseñanzas, a fin de transmitirlas a su linaje.

Habría, por tanto, tres amplificaciones (basadas en el concepto de «enmienda» textual) sucesivas en la formación del producto textual al que hoy se llama *Libro del Cavallero Zifar*; tres fases de construcción que no costaría mucho ajustar a los avatares históricos por los que pasa Castilla y el linaje del rey don Sancho desde la muerte de este monarca en 1295; a título orientativo, puede plantearse esta relación entre los marcos sociales externos y el orden argumental que presenta, en su interior, el libro:

Marco histórico	Trama textual	Contenido
1295-1301: minoridad de Fernando IV	*Estoria* de Zifar y de Grima *Prólogos* *Castigos* del rey de Mentón	Historia de un linaje Ideología molinista Regimiento de príncipes
1301-1312: reinado de Fernando IV	*Estoria* de Garfín y de Roboán	La defensa de un linaje: discurso sobre la lealtad y la traición
1312-1321: minoridad de Alfonso XI	*Estoria* de Roboán	La afirmación de un linaje frente a la aristocracia

Por eso, se ha afirmado que el *Zifar* es el libro de corte de doña María de Molina; es una obra que reproduce la historia de su linaje y que la cifra en una serie de claves (alegóricas e ideológicas) que tenían que ser fácilmente reconocibles para la audiencia que se asomaba al «espejo» de esa ficción, guiada por los comentarios y observaciones de un recitador muy especial, como hechura que es del pensamiento catedralicio y producto resultante de ese contexto cultural. En el primer estadio de la obra, como es lógico, hubo de crearse la trama narrativa referida a Zifar y a Grima y, sólo después, los prólogos que la presentaban. Con todo, conviene analizar de una manera previa este doble prefacio por encontrarse, en el mismo, sintetizadas las ideas básicas de este orden ideológico.

7.3.3.4: Los prólogos del *Zifar*

Dos son las piezas preliminares que anteceden al *Libro del Cavallero Zifar,* tal y como lo han conservado los dos mss. medievales. No es un caso extraño en la producción letrada de las últimas décadas del siglo XIII, primeras del siglo XIV; es más, esta práctica avisa del particular proceso de composición que sufre una obra en este período: por una parte, hay que contar con un contexto de creación (más que con una voluntad de autoría singular) que exige que un libro determinado sea escrito, por otra, con una voluntad de recepción que tiene que ser orientada en un determinado sentido. En consecuencia, el primer prólogo se vincula a la defensa de un modelo cultural, de una ideología letrada, mientras que el segundo se destina para presentar los aspectos más peculiares del texto.

Este hecho es el que permite conectar el *Zifar* con el molinismo, por cuanto el conjunto de obras que esa escuela catedralicia de Toledo dirige a las cortes de Sancho IV y de Fernando IV, al dictado de las indicaciones de doña María de Molina, utiliza esta técnica de la doble presentación; recuérdense los testimonios del *Lucidario* y de los *Castigos de Sancho IV;* décadas después ocurrirá lo propio con el cancionero que reúne Juan Ruiz o con algunos de los libros que ordena don Juan Manuel, dos autores formados en este entorno cultural. En estos casos, el primer prólogo refleja el pensamiento colectivo de ese contexto cortesano que ha requerido la producción concreta de la obra; perfilados estos valores, el segundo permite, con mayor eficacia, la integración del grupo receptor en el universo narrativo creado, del que deben desprenderse esas pautas de actuación moral.

En el caso del *Zifar,* parece evidente que la primera, y más extensa, de las piezas liminares tuvo que crearse una vez cerrada la «traslación» o construcción de la primera parte de la obra, que iría ya antecedida por su correspondiente prefacio. Esto significa que de toda la producción de *romances* prosísticos (recuérdese § 7.3.2 o esas líneas argumentales entretejidas en la *Gran Conquista:* § 5.4.2 y § 5.4.3) de finales del siglo XIII, principios del siglo XIV, el *Zifar* se convierte en la obra clave no sólo, como se ha dicho, para entender el desarrollo de la ficción literaria, sino fundamentalmente para justificar la ideología molinista y propagar sus aspectos esenciales en un orden social —el reinado de Fernando IV— en el que, de nuevo, la aristocracia se estaba imponiendo a cualquier manifestación de pensamiento regalista; no vale ahora impulsar crónicas ni libros de leyes ni texto científico alguno, sino configurar un entramado de relaciones cortesanas capaz de asegurar y de transmitir los valores primordiales de ese orden ideológico que un joven monarca, de débil carácter, no puede mantener. Es difícil saber si el *Zifar* cumplía el cometido de servir como «regimiento de príncipes» para la educación de ese infante o bien surgiría como el libro en el que doña María de Molina querría encerrar los sufrimientos y sinsabores de sus experiencias personales como esposa, madre y, en ambos casos, reina; lo cierto, en todo caso, es que no se podría encontrar una obra que mejor definiera su pensamiento y que fijara de esta mujer un retrato más completo, bosquejado con cinco rasgos que constituyen una certera aproximación a la ideología que ella representaba:

> ... e otrosí por ruego de doña María, que era reina de Castiella e de León a esa sazón que·l' enbió rogar, la cual fue muy buena dueña e de muy buena vida [1.º] e de buen consejo e de buen seso natural [2.º], e muy conplida en todas buenas costunbres e amadora de justiçia e con piedat [3.º: rasgo que implica la finalización de las virtudes morales de la reina], non argullesçiendo con buena andança nin desesperando con mal andança cuando le acaesçía [4.º: resumen de hechos reales], mas muy firme e estable en todos los sus fechos que entendíe que con Dios e con razón e con derecho eran [5.º: componentes de una actuación guiada por pautas religiosas], así como se cuenta en el libro de la estoria (ed. JML, 17-18; ed. CG, 68)[214].

---

[214] Esta alabanza —o glosa— dedicada a la reina doña María ha llamado la atención de los críticos que se han preocupado por afirmar el tejido histórico de la obra; véanse E. Buceta, «Algunas notas históricas al prólogo del *Cavallero Zifar*», *RFE*, 17 (1930), págs. 18-36, y «Nuevas notas históricas al prólogo del *Cavallero Zifar*», *RFE*, 17 (1930), págs. 419-422; G. Orduna, «Las redacciones...», pág. 289; G. Hilty, «El "Prólogo" del *Libro del Cavallero Çifar*: estructuras lingüísticas y fidelidad histórica», en

Ese conjunto de rasgos es el que, además, impulsa la construcción de los modelos caracterológicos de Zifar y de Grima, los dos héroes a los que corresponde el desarrollo de la primera trama de peripecias, más cortesanas que caballerescas (§ 7.3.3.5).

Establecida esta distinción entre estos dos prólogos, conviene determinar los rasgos que caracterizan a una y a otra pieza.

7.3.3.4.1: La defensa del molinismo

Lo importante, en este caso, no es el hecho de que un preciso modelo ideológico sea justificado y definido en una obra literaria, por cuanto la mayor parte de los textos se producen y se transforman con este propósito, sino el modo en que ese pensamiento pasa a formar parte del propio proceso de composición de la obra. En cierta forma, a doña María le ocurre lo que luego le sucederá a don Juan Manuel (revísense págs. 1191-1192): la imposibilidad de mantener un orden político y moral en el marco de relaciones que preside, provoca la construcción de obras en las que sí se verifica ese cumplimiento. Por ello, en este primer prefacio no se definen unas normas morales o unas pautas de actuación, sino que se dibuja un entramado cortesano, poblado por una serie de personajes históricos, movido por unas acciones concretas y orientado hacia la recepción de «hechos» como los del caballero Zifar y su esposa Grima.

Lo importante es mostrar las estrategias formales con que este primer prólogo es concebido; para conseguir esta captación de los receptores y facilitar la transmisión de esas claves ideológicas por las que se mueven sus protagonistas, se diseña una disposición ternaria que permite que cualquier oyente (entiéndase nobiliario) pueda pasar del nivel de la realidad social en que se encuentra al dominio de la ficción, abierto en el interior del libro[215]; para que ese ac-

---

Estudios de literatura y lingüística españolas en honor de Luis López Molina, Lausana, 1992, págs. 261-274, en concreto págs. 268-269; y Juan Manuel Cacho Blecua, «Los problemas del *Zifar*», en *Libro del caballero Zifar. Códice de París*, págs. 55-94, en concreto, páginas 57-60. Véase, en fin, § 7.3.3.9.

[215] La diferencia esencial entre los modelos caballerescos de las cortes de Sancho IV y de Fernando IV (vinculadas por las líneas maestras del pensamiento molinista) y de Alfonso XI estriba en la distinta dirección que recorren los valores morales que se pretende inculcar a la audiencia; en los primeros textos de ficción (*Cavallero del Çisne* y *Zifar)* son los personajes de la realidad histórica los que poseen esas virtudes, cuya validez se demuestra en el interior de la ficción, mientras que en el contexto de Alfonso XI es al contrario: el libro abre el dominio de la ficción para introducir en su interior a los receptores, que no aparecen perfilados con ningún componente moral previo.

tórica, consiste en dibujar un retablo cortesano y catedralicio en torno a una serie de circunstancias que demuestren la unidad de pensamiento que existe entre la corte y la catedral de Toledo[217]. De ahí, los cuatro núcleos temáticos que aquí se desarrollan, con sus correspondientes intenciones:

1) El jubileo del año 1300, esa extraña apertura de este prólogo, no tiene otro propósito que el de ensalzar al papa Bonifacio VIII[218], que es quien acaba legitimando el matrimonio de doña María de Molina y, con ello, la autoridad del linaje de la dinastía reinante. En esta secuencia inicial de la obra, se difunden datos que tenían que figurar en las indulgencias y bulas guardadas en la catedral de Toledo[219]. Este cauce implica una cierta dimensión legisladora que recuerda el orden de rigoridad moral que quiso construir doña María en torno suyo y que tan bien se define en *Castigos*; véase la similitud de ideas:

> E fue ý despendido el poder del Padre Santo contra todos aquellos clérigos que cayeron en yerro o irregularidat, non usando de sus ofiçios, e fue despendido contra todos aquellos clérigos e legos e sobre los adulterios e sobre las oras non rezadas a que eran tenudos de rezar, e sobre aquestas muchas cosas, salvo ende sobre debdas que cada uno de los peligrinos devían [...] e porque luego non se podía tomar lo que cada uno devía segund dicho es, e lo podiesen pagar e oviesen los perdones más conplidos, dioles plazo a que lo pagasen fasta la fiesta de la resurreçión, que fue fecha en la era de mill e trezientos e treinta e nueve años (ed. JML, 16; ed. CG, 66).

2) En este marco que gira en torno al jubileo, adquiere sentido la peregrinación de Ferrán Martínez, asociada de inmediato a la petición del cuerpo del cardenal don Gonzalo Pérez Gudiel, una de

---

[217] Recuérdese (págs. 853-863) que este entorno resulta fundamental para la configuración del orden político y religioso en que se apoya, a partir de 1284, la joven pareja real, que había casado dos años antes en esta catedral; la oposición Sevilla-Toledo, desde el punto de vista religioso, reproduce el enfrentamiento entre los modelos culturales de Alfonso y de Sancho.

[218] En uno de los pocos elogios que de él se conservan, véase J. Coste (ed.), *Boniface VIII en procès: Articles d'accusation et déposition des témoins (1303-1311)*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1995.

[219] Afirma F. J. Hernández que el pasaje, «con el que se abre el libro, parece a primera vista una descripción del ambiente en que se van a situar los sucesos históricos que siguen. Aunque no deje de ser esto, tal descripción es al mismo tiempo una paráfrasis de la famosa bula de Bonifacio VIII», «Ferrán Martínez, "escribano del rey"...», pág. 316, lo que demuestra cotejando ambos textos en págs. 316-318.

ceso se verifique de un modo gradual (e intencionado), cada uno de esos tres planos es ocupado por un personaje especial, cuyas acciones y virtudes demostrarán los principios esenciales en que se asienta la ideología molinista. Estas relaciones pueden sintetizarse en el siguiente esquema:

I. Marco de la realidad histórica: unidad entre el ámbito de la corte y la clerecía toledana.	Ferrán Martínez
II. Marco de la producción letrada: principios de actuación moral y religiosa.	Trasladador de la obra
III. Marco de la ficción caballeresca	Caballero Zifar

Esos tres personajes actúan movidos por las mismas ideas y normas, que se ajustan, además, al modelo ternario con el que se cierra el propio prólogo:

> [1] E pero que la obra sea muy luenga e de trabajo, non deve desesperar de lo non poder acabar por ningunos enbargos que·l' acaescan; [2] ca aquel Dios verdadero e mantenedor de todas las cosas, el cual onbre de buen seso natural antepuso en la su obra, á le dar çima aquella que·l' conviene; [3] así como contesçió a un cavallero de las Yndias do andido predicando Sant Bartolomé apóstol, después de la muerte de Nuestro Salvador Jhesu Christo (ed. JML, 22; ed. CG, 72)

Todos los seres que, de un modo u otro, se ven involucrados en la formación del libro y conectados por su estructura demostrarán, con sus hechos, la verdad de esos principios: 1) no se debe desesperar ante los «enbargos» por muy larga y dificultosa que parezca la «obra», sino 2) anteponer a Dios sobre todas las cosas y 3) actuar conforme al «seso natural»[216]. Y en este ámbito debe incluirse tanto a los oyentes que se encuentran fuera del texto, a los que se ha logrado figurar en el friso histórico de su primera parte, como, por supuesto, a los habitantes del orden de la ficción.

El propósito del primero de estos marcos, el de la realidad hislas figuras esenciales en la definición del molinismo[220]. Esta acción arrastra al prólogo a un conjunto de personajes históricos, que de un modo u otro se verán involucrados en las gestiones diplomáticas que lleve a cabo ese arcediano de Madrid. Hay cinco motivos argumentales en este núcleo:

---

[216] La defensa de esta *virtus* da, también, sentido a la compilación sapiencial que Pero López de Baeza dirige a los freiles santiaguistas (véase, luego, § 7.5.2.3, pág. 1731).

a) Ferrán Martínez gana los perdones en Roma y promete a don Gonzalo llevar su cuerpo a Toledo para enterrarlo.
b) Se exponen las dificultades (ningún cardenal enterrado en Roma podía ser sacado de allí) y se verifican los problemas: don Gonzalo, sobrino del cardenal, ya había fracasado en el empeño y recomienda al arcediano que no se moleste en pedir el cuerpo.
c) La insistencia de F. Martínez le permite obtener cartas del rey Fernando IV y de doña María y que, en la obra, se esboce el retrato de la reina.
d) Logra que intervenga el obispo de Burgos, don Pedro, quien, como refrendario del papa, pide el cuerpo del cardenal.
e) El papa, a pesar de sus reiteradas negativas, acaba concediéndolo.

Se demuestra, así, el primero de los valores que quería transmitirse a la audiencia (ese «no desesperar ante la dificultad de la empresa») mantenido por seres históricos, no de ficción; además, resulta inevitable conectar este hecho con esa otra petición —larga y enojosa— movida por doña María ante la curia papal: la de su dispensa matrimonial[221].

3) El tercero de los núcleos de este marco histórico se refiere a la *traslatio* del cuerpo del cardenal a Toledo, acción que en clave alegórica se corresponde con la del propio «traslado» del que, supuestamente, surge la obra. De nuevo, cinco motivos articulan este entramado de hechos:

a) Se mencionan las dificultades del viaje, por los riesgos y el temor a que el cuerpo fuera robado (con las añagazas de que se vale F. Martínez ante los florentinos).
b) Se refiere la llegada a España, con las primeras recepciones de la comitiva.

---

[220] F. J. Hernández ha atribuido la autoría del *Zifar* a este arcediano de Madrid, cuya biografía ha reconstruido, con aporte de nuevos datos documentales, que encajan en el sistema de ideas que el texto defiende; véase, luego, § 7.3.3.9.

[221] Tampoco ella «desesperó», sino al contrario: «antepuso a Dios sobre todas las cosas» y se guió por su «seso natural», como luego se pondrá de manifiesto en la *Crónica de Fernando IV*; para la ceremonia de recepción de tales cartas, véase el texto de pág. 1254).

c) Se integran el orden de la realeza y de la aristocracia en el séquito.
d) Se relata el enterramiento magnífico del cuerpo del cardenal.
e) Se incorporan al grupo las figuras de don Gonzalo y de don Juan, el hijo del infante don Manuel.

Este plano exhibe el poder de ese círculo catedralicio y, asimismo, encarece la gratitud con que sus figuras centrales (doña María, Ferrán Martínez) actúan por amor del cardenal don Gonzalo[222].

4) El último de los núcleos se dedica a alabar a ese arcediano, convertido así en el primer personaje capaz de afrontar una «obra luenga», de no dejarse vencer por sus dificultades y de poder arrostrar sus peligros, en cumplimiento de unas condiciones personales, que se exponen en cinco puntos:

a) No le arriedran las costas del viaje.
b) Se encarece el milagro de que todos pudieran comer en el curso del jubileo.
c) Se destaca la cualidad de la gratitud del arcediano, puesto que reconoce, en sus hechos, la merced del cardenal y la crianza con él gastada.
d) Primera aplicación: así deben actuar todos los hombres de buen entendimiento y de buen corazón.
e) Segunda aplicación: bien aventurado es el señor que se trabaja en formar buenos y leales criados.

Este último grupo de ideas arrastra al *Zifar* nuevas pautas de actuación en el comportamiento de los personajes, destacando la de la gratitud[223] y la de la lealtad[224], dos nuevos principios que se añaden a ese entramado cortesano que presidió doña María y del que, ahora, en el reinado de su hijo Fernando se le está pretendiendo expulsar.

---

[222] Con todo, conviene advertir, como ha hecho M. Vaquero, que el cardenal Gudiel muere en 1299, así que «la cronología del prólogo no es exacta, pues Ferrand Martínez no pudo entonces visitar al cardenal en Roma en 1300», véase «Relectura del *Libro del caballero Çifar* a la luz de algunas de sus referencias históricas», *Actas II Congreso AHLM*, II, págs. 857-871; pág. 866.

[223] «E çertas si costa grande fizo el Arçidiano en este camino, mucho le es de gradesçer porque lo enpleó muy bien, reconosçiendo la merçed del Cardenal que resçebiera e la criança que en él feziera», ed. JML, 20; ed. CG, 70. Con razón señala J. F. Burke: «If *redde quod debes* is the sermonic theme of the *Zifar*, then everything that Zifar and Roboán accomplished would have to be understood as a fulfilment of this principle, either to God or tho their fellow man», véase *History and Vision: The Figural Structure of the «Libro del cavallero Zifar»*, Londres, Támesis, 1972, pág. 41.

[224] «Onde bien aventurado fue el señor que se trabajó de fazer buenos criados e leales, ca estos atales nin les fallesçerán en la vida nin después, ca lealtad les faze acordarse del bien fecho que resçebieron en vida e en muerte», ed. JML, 20; ed. CG, 70.

El segundo de los marcos, el de la producción letrada, se destina a la presentación del libro, orientada desde los valores (básicamente religiosos) que han sido esbozados en el retablo cortesano y catedralicio con que el prólogo se abre[225]. El propósito es transmitir un «saber» vinculado a estas dos noticias de carácter propagandístico: a) los períodos cronológicos en que se cumple el año jubileo[226] y b) el recuerdo de que el cardenal don Gonzalo fue el primer «padre santo» enterrado en España. Desde el interior de este entorno catedralicio, se encauzan los principios básicos del molinismo, con los que, de nuevo, se corrigen y regulan los valores del modelo cultural alfonsí; seis aspectos destacan en este orden[227]:

A) La justificación del «traslado» de la obra (tan difícil como la del cuerpo del cardenal). Ello implica: 1) recordar el valor de la escritura como medio de preservar la memoria de los nobles hechos; 2) avisar de que se trata de una obra «trasladada»[228]; 3) justificar la construcción del texto para «poner y ordenar» (en una dimensión historiográfica) la circunstancia del jubileo y el hecho de la *translatio* del cardenal.

B) La necesidad de la «enmienda»[229], un principio de configuración cultural, en todo contrario a las pautas con que se regía el modelo alfonsí, en el que el «saber» se concebía como una realidad cerrada, dependiente de la voluntad y del poder del rey. Las tres ideas con que se articula este rasgo son claras en este propósito: 1) la obra se hace «so emienda de aquellos que la quesieren emendar» (ed. JML, 20; ed. CG, 71); 2) razones escriturarias avalan tal «enmienda»: «e çertas dévenlo fazer los que quesieren e la sopieren emendar si quier' porque dize la escriptura...», *íd.*; 3) el valor de la «enmienda» se justifica también con argumentos relativos a la propia autoría: «E otrosí mucho deve plazer a quien la cosa comiença a fazer que la emienden todos cuantos la quesieren emendar e sopieren; ca cuanto más es la cosa emendada, tanto más es loada» (ed. JML, 21; ed. CG, 71).

---

[225] C. González habla, por ello, de dos partes en el prólogo: I. Aventura real de Ferrán Martínez y II. Aventura literaria del *trasladador*; véase *«El cavallero Zifar» y el reino lejano*, Madrid, Gredos, 1984, págs. 66-68.

[226] Véase E. Levi, «Il giubileo del MCCC nel più antico romanzo spagnuolo», *Archivio della Reale Società di Storia Patria*, 56-57 (1933-1934), págs. 133-155.

[227] Y convendría recordar el «cuento de seis» con que el *Libro del consejo e de los consejeros* se había articulado como pieza básica del pensamiento cortesano de Sancho IV (§ 5.1.4.3, págs. 949-950).

[228] En lo que ha de verse un tópico del exordio que, en este caso, requiere la autoridad de los prólogos alfonsíes; véase F. Gómez Redondo, «El prólogo del "Cifar"», *RFE*, 61 (1981), págs. 85-112; págs. 100-101.

[229] *Ibid.*, «1.2. *"Enmendar"*», págs. 101-103. Concluye G. Orduna: «El gusto amplificatorio explicitado teóricamente en el Prólogo del *Zifar*, que es rasgo constante en la literatura de fines del XIII y principios del XIV, la preferencia por las fuentes y autoridades latinas y la programática lucha contra los errores del aristotelismo heterodoxo tienen su centro de irradiación ideológica en la elite intelectual de la escuela catedralicia de Toledo», véase «La elite intelectual de la escuela catedralicia de Toledo», en *La Literatura en la época de Sancho IV*, 1996, págs. 53-62; pág. 61.

C) Como cumplimiento del último aserto, se define el «saber» como estructura abierta: 1) nadie se debe esforzar en su solo entendimiento; 2) el saber en cualquiera de los casos proviene de Dios: «E por ende devemos creer que todo onbre á conplido saber de Dios solo e non de otro ninguno», *íd.*[230]; 3) la obra se escribe para transmitir «muy buenos enxienplos para se saber guardar onbre de yerro, si bien quisiere bevir e usar d'ellos», *íd.* Sobre los demás, estos dos últimos aspectos son los que alejan este contexto cultural del diseñado por Alfonso X[231].

D) Justificación de la ficción, como medio de integrar a los receptores: 1) se afirma la conveniencia de que haya «razones muchas de solaz en que puede onbre tomar plazer»; 2) el cumplimiento de una buena obra exige «entreponer a las vegadas algunas cosas de plazer e de solaz»[232]; 3) se insiste en que «muy fuerte cosa es de sofrir el cuidado continuado si a las vezes non se diese onbre plazer o algunt solaz», idea que permite conectar la realidad histórica con el ámbito particular de la ficción.

E) Necesidad de acabar la buena obra, rasgo que se conecta con el segundo, el dedicado a la «enmienda», y que ilumina el modo en que los receptores deben identificarse con los seres de ficción; los tres argumentos determinan ya claves de actuación: 1) conviene que el hombre no desampare la buena obra comenzada, 2) todo se debe acabar contando con ayuda de Dios, 3) puesto que Él es comienzo y acabamiento de las cosas.

---

[230] Y se trata de uno de los valores sobre los que se afirma la literatura del período de Sancho IV (recuérdese § 5.1.2.1.1).

[231] Por lo mismo, en los «castigos» con que, luego, Zifar adoctrina a sus hijos, opondrá «letradura» a «buen seso natural»; véase la séptima de las virtudes con que se acaba de armar el modelo de nobleza que pretende inculcarles: § 7.3.3.8.1.1, págs. 1450-1451.

[232] Con un argumento que cabe vincular a ese entorno catedralicio, puesto que aparece tanto en el *Lucidario* (n. 131 de pág. 1325) como por ejemplo en el *Libro de buen amor*: «E palabra es del sabio que dize así: "Entre los cuidados a las vegadas pone algunos plazeres"», *íd.* Lo mismo dice Juan Ruiz, atribuyendo la sentencia a Catón: «que omne a sus cuidados, que tiene en coraçón, / entreponga plazeres e alegre razón», c. 44*bc*; es el mismo aspecto que declara don Juan Manuel en el prólogo al *Libro del conde Lucanor*: «et entre las palabras entremetí algunos exienplos de que se podrían aprovechar los que los oyeren» (ed. G. Serés, 12). Nueva demostración, por tanto, del modo en que, en el período dirigido culturalmente por doña María, se arropan estos esquemas de desarrollo de la ficción.

F) •Seso natural• frente a •ciencia•, uno de los esquemas ideológicos básicos del entramado de Sancho IV: 1) la buena obra se acaba con ayuda de Dios y del •seso natural•; 2) ninguna ciencia tiene valor si no se apoya en el •seso natural•: •E comoquier que la çiençia sepa onbre de coraçón e la reze, sin buen seso natural non la puede onbre bien aprender, e aunque la entienda, menguado el buen seso natural, non puede obrar d'ella nin usar así como conviene a la çiençia, de cual parte quier que sea• (ed. JML, 22; ed. CG, 72); 3) Dios da buen seso para comenzar y acabar buenas obras a su servicio.

Como se comprueba, este segundo nivel resulta de enorme importancia, puesto que justifica no sólo la composición del libro, sino la necesidad de que el oyente se integre en el mismo para completarlo en cuanto •buena obra• que es en sí; este esquema avisa de las relaciones que se establecen entre estos dos bloques ternarios:

AUTOR → composición de la obra	RECEPTOR → conclusión de la obra
A) Justificación del •traslado•	D) Justificación de la ficción
B) Necesidad de la •enmienda•	E) Necesidad de •acabar la buena obra•
C) Definición del •saber• como estructura abierta	F) Valoración del •seso natural• frente a •ciencia•

De este modo, este núcleo central, referido al libro y a las claves de su producción, une los dos niveles: el de la realidad (la obra se compone en función de la transmisión de un •saber histórico•: el jubileo y el traslado del cuerpo del cardenal) y el de la ficción (en donde se tornarán verificables estas ideas, una vez justificado el •plazer• y el •solaz•: por este orden).

Por último, se abre el marco de la ficción caballeresca, en el que se presentan los elementos vertebradores de la misma, con el esquema del segundo de los niveles: tres núcleos con tres motivos cada uno, dedicándose el último a facilitar la inclusión del receptor en el dominio de la ficción, mediante el resorte de la ejemplaridad («así como...») que sitúa ante los oyentes al héroe de la «estoria», disponiéndolos para asumir sus «obras»:

A) Ámbito de la acción caballeresca: 1) nadie debe desesperar de acabar una obra «muy luenga e de trabajo»; 2) Dios ayuda al hombre que antepone el seso natural a su obra; 3) «así como contesçió a un cavallero de las Indias do andido predicando Sant Bartolomé apóstol, después de la muerte de Nuestro Salvador Jhesu Christo», *íd*.

B) Núcleo de la identidad caracterológica: 1) el caballero recibió el nombre de Zifar de bautismo[233]; 2) fue luego llamado «Cavallero de Dios» por tenerse siempre con Él; 3) «así como adelante oiredes, podredes ver e entendredes por las sus obras», *íd*.

C) Líneas de actuación caballeresca: 1) orientadas en el título: «E por ende es dicho este libro del Cavallero de Dios»[234]; 2) claves de comportamiento caballeresco: «el cual cavallero era conplido de buen seso natural e de esforçar, de justiçia e de buen consejo e de buena verdat, comoquier que la fortuna era contra él en lo traer a pobredat, pero que nunca desesperó de la merçed de Dios, teniendo que Él le podría mudar aquella fortuna fuerte en mejor»[235]; 3) «así como lo fizo, segunt agora oiredes», *íd*.

Ese cierre epifórico resulta determinante para avisar a los oyentes del ámbito a que van a ser llevados y del conjunto de valores a que se van a enfrentar.

---

[233] Esta trama de hechos recuerda en buena medida al *Barlaam*, de donde podría haberse tomado la necesidad de justificar la «traslación» del caldeo al latín y del latín al romance; se comprendería así la alusión a esa predicación de San Bartolomé y quizá se quisiera apuntar la posibilidad de que Zifar se hubiera convertido por el bautismo.

[234] Esta razón permite suponer que el libro, en principio, se refiere solamente a esta trama de hechos; postura similar adopta G. Orduna: «La tesis que sustentamos es que el prólogo original que contenía los cuatro elementos más arriba enumerado fue escrito para introducir, al menos, la historia del Caballero de Dios», «Las redacciones...», pág. 288.

[235] Y como se comprueba estas ideas acuerdan con la presentación de doña María y, a la vez, permiten estructurar los núcleos de aventuras de la obra.

7.3.3.4.2: La definición de la ficción

Como se había indicado, no hay ninguna incongruencia en el hecho de que una obra de estas características posea dos prólogos; basta con establecer la relación consecuente que entre estas dos piezas se determina: el primero (que sólo puede escribirse una vez construido el tramo inicial de la obra, al que se denomina como «Cavallero de Dios») define el espíritu ideológico al que el texto se dirige, mientras que el segundo, asociadas a los personajes principales, presenta ya las claves con que el libro se tiene que leer y entender. Esto es lo que permite sospechar que el prólogo original de la obra lo constituyera este segundo prefacio y que su adaptador («trasladador») extrajera del mismo algunos de sus hilos (esa presentación de Zifar) para cerrar, con mayor coherencia, la primera pieza preliminar, y alumbrar, con esos valores, a los seres que en ella se encuentran: F. Martínez, la reina doña María, él mismo en cuanto constructor material de un texto.

Por ello, el segundo prólogo insiste en esa triple división de niveles [I) la realidad histórica, II) el contenido doctrinal, III) el dominio de la ficción], aunque ya dirigido al interior del texto, como medio de permitir la asimilación de su contenido. El primer plano presenta la realidad cortesana, vinculada a la figura de Grima, no porque sea la más importante, sino porque la descripción de Zifar tuvo que ser aprovechada para fijar los rasgos esenciales del pensamiento molinista; con todo, el marco de la acción narrativa no sufre ningún deterioro, ya que en los valores que sustenta Grima deben verse las claves del orden social que había presidido doña María y que, ahora, los clanes linajísticos le impedían mantener:

> ... e fue muy buena dueña e de buena vida e muy mandada a su marido e mantenedora e guardadora de la su casa; pero atán fuerte era la fortuna del marido que non podía mucho adelantar en su casa, así como ella avía mester (ed. JML, 23; ed. CG, 73).

En segundo lugar, se defiende el contenido doctrinal del libro, a pesar de la cobertura de ficción que lo ampara; unas son las razones argumentales, otras las palabras cargadas de «entendimiento»:

> ... cuidaron algunos que non fueron verdaderas las cosas que se ý contienen nin ay provecho en ellas, non parando mientes al entendimiento de las palabras nin queriendo curar en

> ellas, pero comoquier que verdaderas non fuesen, non las deven tener en poco nin dubdar en ellas fasta que las oyan todas conplidamente e vean el entendimiento d'ellas e saquen ende aquello que entendieren de que se puedan aprovechar (ed. JML. 23-24; ed. CG, 74).

El recitador del texto sabe que se está dirigiendo a una audiencia que es capaz de discernir entre el orden narrativo (en donde se sitúan las peripecias argumentales, los hechos de los personajes) y la enseñanza especial que ese ámbito de la ficción permite asumir; don Juan Manuel y Juan Ruiz afirmarán en estos principios sus obras, concediendo al receptor la libertad de poder buscar, si quisiere, el provecho que de la obra se deriva:

> ... ca de cada cosa que es aí dicha pueden tomar buen enxienplo e buen consejo para saber traer su vida más çierta e más segura, si bien quisieren usar d'ellas (ed. JML, 24; ed. CG, 74).

No se pretende inculcar unas normas de forzado cumplimiento, de incontrovertible significado, pero sí abrir un universo narrativo para que los oyentes sean capaces de valorar las actitudes de esos seres de ficción e inferir de sus hechos y de sus palabras las pautas de comportamiento más convenientes para sus propias vidas. Por eso, con tres razones se defiende este proceso de conocimiento que el texto permite: a) el libro se compara a la nuez (con «fuste seco», pero con «fruto ascondido»), b) se recuerdan los libros de los sabios antiguos y c) los procedimientos (hablar «en figura», «en manera de fabliellas»)[236] de que se valían para transmitir la enseñanza, con una de las más claras definiciones del propio concepto de ficción:

> ... e feziéronnos entender e creer lo que non avíemos visto nin creíemos que podría esto ser verdat *(íd.)*.

No hay miedo ahora a la construcción de esa «otra realidad» con tal de que, en ella, puedan encontrarse «buenos enxienplos e buenos castigos». Es más, la última idea se refuerza con argumentos escriturarios:

---

[236] F. J. Hernández recuerda que los compiladores de la *General estoria* obraban con similares procedimientos (revísese, en el t. I, § 4.5.2.2.2), pero advierte: «For the compilers of *GE* the allegorical method had only been a critical tool; for the author of *LCZ* it becomes a creative device», véase «*El libro del cavallero Zifar*: Meaning and Structure», ed. cit., pág. 91.

> ... así como los Padres Santos fezieron a cada uno de los siervos de Jhesu Christo ver como por espejo e sentir verdaderamente e creer de todo en todo que son verdaderas las palabras de que ninguno non deve dudar en las cosas nin las menospreçiar, fasta que vea lo que quieren dezir e cómo se deven entender *(íd.)*.

La metáfora con la que se apuntan las reacciones ocurridas al penetrar en el ámbito de la ficción, ese «ver como por espejo», indica a la audiencia lo que va a suceder a nada que el recitador comience a exponer las líneas argumentales del libro que está a punto de leer; ellos, en cuanto oyentes, se van a encontrar con seres que reproducen sus actos, que se mueven por similares motivaciones, que deben hallar solución a los problemas que ellos tienen; personajes que, dentro del texto, se van a poner en pie para que los que se encuentran fuera del libro puedan «sentir verdaderamente» que son como ellos mismos y, en consecuencia, «creer» en las palabras con que han logrado fijar su existencia y verificar sus caracterizaciones. De ahí que la última de las afirmaciones de este prólogo recoja, en síntesis, estos fundamentos sobre los que se sostiene la pertinencia de la ficción y los proyecte desde el recitador hasta la audiencia:

> E por ende el que bien quesiere loar[237] e catar e entender lo que se contiene en este libro, sacará ende buenos castigos e buenos enxienplos e por los buenos fechos d'este cavallero, así como se puede entender e ver por esta estoria (ed. CG, 74).

La formación cortesana, o la defensa de sus principios, exige este proceso: a) ordenar la lectura de libros de esta naturaleza, para b) «ver como por espejo» o «catar» a través de ellos y poder c) asumir ese triple orden de contenido textual: «castigos», «enxienplos» y «fechos», las tres líneas vertebradoras de las vidas de Zifar y de Grima.

7.3.3.5: La *estoria* de Zifar y de Grima

La primera trama episódica de que consta el libro se ajusta a la historia personal que protagonizaron Sancho IV y doña María de Molina: la construcción de un linaje dinástico, la definición de una ideología, la superación de una serie de pruebas y la formación de un ámbito cortesano que los significara y permitiera proyectar sus figuras en una determinada producción letrada. El *Zifar* recoge esta secuencia de acontecimientos, con otros nombres, con otros actores, pero con las mismas claves doctrinales; y lo hace con una finalidad testimonial y con un propósito educativo; las peripecias a que se enfrentan Zifar y Grima encajan en el período de la minoridad de Fernando IV; en esos años de finales del siglo XIII, hay que recordar las vicisitudes que llevan a una pareja, ungida en precisos valores religiosos, a merecer la corona de un reino y hay que proyectar esas referencias en el marco de la formación de un joven príncipe; lo que ocurre en el interior del libro es consecuencia de los hechos que han sucedido en el exterior; un orden de realidad que se transforma narrativamente para convertirse en un «exemplo» que siga difundiendo unos principios morales y actuando como soporte de unas pautas de comportamiento. La suma de ideas con que se arman *Castigos*, *Lucidario* y el *Libro del consejo* interviene en la configuración de este entramado textual, que, a diferencia de esas obras, es capaz de absorber la conciencia de esos receptores, hasta convertirla en parte de ese desarrollo conceptual. Y este fenómeno ocurre a la muerte de Sancho IV, porque la desaparición de este monarca provoca la lenta, pero progresiva, alteración de un modelo de convivencia que ahora, intacto, es arrastrado al orden interno del libro, para mantenerlo y convertirlo en ese conjunto de «castigos» y de «exemplos» que un padre transmite a sus hijos, como antes otro había hecho lo propio en la realidad externa. Cuando vivía Sancho IV no se necesitaban más mecanismos de ficción que los puramente historiográficos (de donde la *Gran Conquista*) o «exemplares» (caso del *Barlaam*); la propia corte era el «espejo» en que podían mirarse sus moradores; cuando el rey muere, en cambio, sí que es preciso preservar esa estructura de pensamiento bajo una cobertura de ficción; les corresponde, en ese momento, a Zifar y a Grima enfrentarse a una serie de adversidades para mostrar cómo, antes que ellos, otra pareja había antepuesto a Dios sobre todas las cosas, se había esforzado en acabar la buena obra comenzada y se había guiado por el «seso natural»; bien claro se afirma en el prólogo cuando se presenta a doña María (recuérdese pág. 1381) y se repite en la descripción previa que se ofrece del caballero Zifar; se traza un modelo de conducta caballeresca que corresponde al entorno de Sancho IV, en donde adquiere sentido esa especial unidad entre la *fortitudo* y la *sapientia*:

---

[237] *S* ofrece la variante de «leer», frente al «loar» de *MP*.

> Dize el cuento que este cavallero Zifar [rasgos de actuación externa:] fue buen cavallero de armas e de muy sano consejo a quien gelo demandava, e de grant justiçia cuando le acomendavan alguna cosa do la oviese de fazer, [elementos de valoración interna:] e de grant esfuerço, non se mudando nin orgullesçiendo por las buenas andanças de armas cuando le acaesçían, nin desesperando por las desaventuras fuertes cuando le sobrevenían, [pautas de comportamiento:] e sienpre dezía verdat e non mentira cuando alguna demanda le fazían, e esto fazía con buen seso natural que Dios posiera en él (ed. JML, 25; ed. CG, 75).

Todo el *Zifar*, en su primera trama episódica, cabe en estas líneas, como resultado que es de unas situaciones históricas, convertidas en asiento de estos esquemas ideológicos.

7.3.3.5.1: Los núcleos narrativos

Como ya se ya indicado, el libro contiene la historia de una dinastía, trazada con el propósito de ahondar, desde la ficción, en el análisis de la conducta de los reyes y de examinar, en consecuencia, las relaciones entre la aristocracia y la realeza. Zifar y Grima tienen que atravesar una serie de pruebas y de «fuertes desaventuras» para recuperar una dignidad real que se había perdido en la línea linajística de que proviene Zifar; él había guardado en su corazón las palabras que su abuelo le dijera de niño; le había oído contar que ellos venían de «linage de reys» y, «como atrevido», no pudo evitar preguntarle «que cómo se perdiera aquel linage» (ed. JML, 52; ed. CG, 92-93); le revela, así, que «por maldad e por malas obras» un antepasado, el rey Tared, había sido depuesto por Dios como rey y «abaxado», en castigo, el estado de sus descendientes; el niño queda sorprendido por la facilidad con que «se puede fazer rey o desfazer» y el abuelo le tiene que explicar uno de los principios esenciales en que se asienta la naturaleza de los reyes:

> Çertas con grant fuerça de maldat se desfaze e con grant fuerça de bondat e de buenas costunbres se faze. E esta maldat e esta bondat viene tan bien de parte de aquel que es o á de ser rey, como de aquellos que lo desfazen o lo fazen (ed. JML, 52; ed. CG, 93).

Buena parte de los tratados sapienciales de la segunda mitad del siglo XIII habían recogido esta idea, a la que ahora, a finales de la centuria, cuando se niega la legitimidad de otro linaje, se le da una encarnadura narrativa para exponer los fundamentos de los que depende la construcción y el mantenimiento de una línea dinástica; el niño le pregunta al abuelo si él, por sus buenas costumbres, «podría llegar a tan alto logar»:

> E él me respondió reyéndose mucho e díxome así: «Amigo pequeño de días e de buen entendimiento, dígote que sí, con la merçed de Dios, si bien te esforçares a ello e non te enojares en fazer bien, ca por fazer bien puede onbre subir a alto lugar» (ed. JML, 53; ed. CG, 93).

Ésta es la materia narrativa a que se ajusta la *estoria* de Zifar y de Grima; primero juntos, luego cada uno por separado, tendrán, ante los infortunios que les aguardan, que mantener las «buenas costumbres» y no desesperar en la «merçed de Dios» para recuperar esa condición linajística[238]. Frente a la «clerecía cortesana» que Alfonso X había querido impulsar con su producción letrada, el molinismo busca una «cortesía caballeresca y religiosa»[239], sostenida por el mantenimiento de esas «buenas costumbres» como claves de cohesión y de relación social; por si quedaran dudas, a las pocas líneas de esta escena, el recitador, con una digresión historiográfica, le explica a los oyentes cuál va a ser el asunto fundamental de la historia que van a oír:

> E el cavallero Zifar, segunt se falla por las estorias antiguas, fue del linage del rey Tared, que se perdió por sus malas costunbres [...] mas la raíz de los linages se derraiga e se abaxa por dos cosas: la una por malas costunbres e la otra por grant pobredat. E así este rey Tared, comoquier que el rey su padre le dexara muy rico e muy poderoso, por sus malas costunbres llegó a grant pobredat e óvose de perder, así como ya lo contó el avuelo del cavallero Zifar segunt oyestes, de guisa que los de su li-

---

[238] Como apunta J. M. Lucía: «En todo caso, Zifar tiene conciencia de ser hijo de reyes, de proceder de un alto linaje, y lo demuestra con su comportamiento a lo largo de la obra», véase «Caballero, escudero, peón. (Aproximación al mundo caballeresco del *Libro del cavallero Zifar*)», *Scriptura*, 13 (1997), págs. 115-137; página 122.

[239] No comparto la opinión de Marta Ana Diz acerca de que la obra propone un rechazo del sistema de valores caballerescos; lo que pretende es corregirlos y, como ella misma afirma, someterlos «al control de la ética cristiana»; véase «El mundo de las armas en el "Libro del Caballero Cifar"», *BHS*, 66 (1979), págs. 189-199; véase página 193.

> nage nunca podieron cobrar aquel logar que el rey Tared perdió (ed. JML, 55-56; ed. CG, 95)[240].

Las «buenas costunbres» se convierten, así, en el hilo vertebrador de estas *estorias:* no sólo aseguran una situación estamental, sino que, a la vez, garantizan la prosperidad social para poder mantenerla. Las dos líneas están unidas: los bienes y las riquezas resultan imprescindibles para afirmar y sostener esa dignidad real, siendo este último un aspecto que no se va a descuidar en absoluto[241]. Pero antes, Zifar y Grima deberán someter sus vidas a una dura ascesis que les haga merecedores de ese galardón final; es más, deberán perder la identidad primera con que son dibujados, puesto que no corresponde a su naturaleza, para adquirir la que persiguen en su «demanda».

Como es habitual en los *romances*, la estructura de los núcleos narrativos se organiza en forma de díptico; en el primero de los planos se ordena la secuencia de hechos que conduce a la destrucción de la falsa identidad con que aparecen investidos los personajes, mientras que el segundo muestra el modo progresivo en que se recobra la condición estamental perdida. Calculadas simetrías y estratégicas series de antítesis permiten que los oyentes vayan contraponiendo este doble proceso de entramado argumental. Cada una de las etapas de purificación y de reconstrucción de la vida de estos seres se corresponde, además, con un contexto cortesano o con un ámbito espacial preciso, de tal manera que los hechos, los comportamientos de los personajes y los juicios de valor emitidos por el recitador queden engastados en unos marcos concretos de desarrollo, que ayuden a su diferenciación y lógica comprensión. En total, son seis los núcleos narrativos, que pueden distribuirse del siguiente modo[242]:

---

[240] Erich von Richthofen conjetura con que este Tared —y el propio Zifar— han podido inspirarse en Mitrídates Eupator y en su hijo, Xiphar; véase «Los crímenes del rey 'Tared' histórico y el origen del nombre de su redentor 'Cifar'», *RCEH*, 10 (1986), págs. 423-441.

[241] Como tampoco lo hará don Juan Manuel en el tratado de educación con que Julio forma al futuro emperador Johás (véase la secuencia 38 en pág. 1136), o ya en el *Libro del conde Lucanor*, varios «exemplos» (X, XIV, XX, XXIII...) giran sobre el delicado equilibrio que plantea la guarda de los tesoros con el mantenimiento del estado. Por otra parte, la *Crónica de Fernando IV* ofrece múltiples escenas en las que se determina la necesidad de los «servicios» con que la corte tiene que subsistir, tanto para pagar a los «fijosdalgo» como para mover las guerras a que debe enfrentarse. Véase Michael Harney, «Economy and Utopia in the Medieval Hispanic Chivalric Romance», *HR*, 62:3 (1994), págs. 381-403.

[242] Una estructura de estas características implica asumir el problema de la capitu-

I. Pérdida de la identidad inicial	II. Recuperación de la identidad buscada
A) Tierra de Yndias: manifestación y pérdida de la identidad cortesana *[P* 1-6]	D) Ermita y camino de Mentón: ascesis interior y demostración de virtudes religiosas *[P* 48-60]
B) Galapia: demostración y pérdida de las virtudes caballerescas *[P* 7-35]	E) Mentón: reconstrucción de la identidad caballeresca y cortesana *[P* 61-78]
C) Reino de Falac: pérdida de la identidad familiar y linajística *[P* 36-47]	F) Mentón: recuperación de la identidad familiar y linajística *[P* 79-94]

Hay otros espacios, como el del reino de Orbín en donde Grima sufre su particular ascesis o los de las diversas ciudades que del reino de Mentón se recorren, pero en lo esencial las vidas de los protagonistas se destruyen y se reconstruyen en este doble recorrido, permitiendo que el recitador pueda analizar problemas y cuestiones atingentes a la realidad caballeresca y cortesana: que no otro es el objetivo de la formación —y amplificación— de este libro.

7.3.3.5.2: La falsa identidad: la vida como peregrinación

En buena medida, la *estoria* de Zifar y de Grima se ajusta al desarrollo de los *romances* de materia hagiográfica (§ 7.3.2): aquí tam-

---

lación del texto; recuérdese que *M* tiene 34 capítulos, *P* 223 (aunque falten dos epígrafes) y *S* 110; J. M. Lucía, con ayuda de las fórmulas de división narrativa del texto, determina la existencia de trece grandes unidades para la totalidad de la obra; véase «Hacia la partición original del *Libro del Cavallero Zifar*», *Actas V Congreso AHLM*, III, 1995, págs. 111-130, que en buena medida coinciden con los núcleos episódicos que señalo a continuación. Mantengo, sin embargo, la capitulación de *P* porque, amén de corresponderse con la singladura iconográfica de las miniaturas, posee una equilibrada coherencia a la hora de segmentar las distintas peripecias argumentales. La ed. de Cristina González, como reproduce la de Wagner, mezcla epígrafes de *P* y de *S*, sin advertirlo.

bién unas vidas se encuentran inmersas en una falsa identidad y han de emprender un camino de perfección, que lo será de sufrimiento, hasta alcanzar su verdadero destino; en este caso, no se trata sin más de cumplir un programa de rigurosa espiritualidad, sino de poder realizar las condiciones estamentales, que Dios ha puesto en ellos y de las que ha de depender la salvación de su alma[243]; el *Zifar*, en estos planteamientos, no se encuentra lejos, por tanto, de la serie de ideas con que don Juan Manuel impulsará sus principales obras[244].

De este modo, en el primer plano de este díptico textual, Zifar y Grima sufren una serie de trabajos que, paulatinamente, van a provocar la destrucción de las vidas con que, en un principio, habían sido figurados; tres facetas ordenan este proceso, conforme a los núcleos narrativos antes señalados: *(A)* la expulsión del marco cortesano (la tierra de Yndias), *(B)* la peregrinación sin rumbo fijo (la imposibilidad de permanecer en Galapia) y *(C)* la muerte de esa primera naturaleza (la dispersión familiar que se produce en el reino de Falac).

Cada uno de estos tres núcleos agrupa una serie de cinco motivos argumentales, conectados con las claves ideológicas que el texto quiere propagar y pensados para mostrar el modo progresivo en que los personajes principales se enfrentan a las pruebas que les están reservadas, como parte de esa purificación de su ser que deben acometer; de un modo esquemático, éstos serían los planos de este proceso:

---

[243] Aspecto que se trata con claridad en *P* 34 cuando el señor de Fesán agradece la derrota sufrida a manos de Zifar porque le va a permitir salvar el alma; también la guarda de los cuerpos o de la fama y del alma constituyen una de las preocupaciones esenciales de los castigos con que el rey de Mentón adoctrina a sus hijos. Véase el análisis que propone Julián Acebrón Ruiz, «Psicomaquia: el proceso interior de la aventura en el *Libro del Cavallero Zifar*», *Actas do XIX Congreso internacional de lingüística e filoloxía románicas*, ed. de R. Lorenzo, A Coruña, Fundación «Pedro Barrié de la Maza», 1994, vol. 7, págs. 801-810.

[244] Y en este sentido resulta oportuno el análisis de la «Ética de la guerra en el *Libro del caballero Zifar*» que ha propuesto M.ª Luzdivina Cuesta Torre, en *Literatura de caballerías*, 1998, págs. 95-114, mostrando los lugares comunes que comparten el noble y este primer *romance*; señala que «el autor conoce bien las leyes de la guerra y quiere transmitirlas e imponer a sus lectores el deseo de acatarlas. Eso implica suponer que el público al que se destinaba la obra estaba en disposición de seguir esas normas, es decir, estaba compuesto de grandes señores, príncipes o reyes», página 110.

A) Pérdida de la identidad cortesana *(P:* 1-6).	B) Pérdida de la identidad caballeresca *(P:* 7-35).	C) Pérdida de la identidad familiar *(P:* 36-47).
A.1: Descripción de Zifar: valores caballerescos y muerte de la montura: 1.	B.1: Entrada en Galapia y aceptación de su defensa: 7-15.	C.1: Leona lleva al hijo mayor; extravío del menor: 36-37.
A.2: Envidias de malos consejeros; expulsión: 1.	B.2: Preparación de la defensa; valor del consejo: 16-19.	C.2: Rapto de la mujer: 38-39.
A.3: Demanda de Zifar; valores religiosos: 1.	B.3: Ataque a huestes enemigas; tácticas militares: 20-23.	C.3: Aceptación religiosa; salvación de los hijos: 40
A.4: Descripción de Grima: valor de la poridad y de la amistad: 1-3.	B.4: Muerte y resurrección de la señora de Galapia; Grima salva al hijo: 24-26.	C.4: Salvación de Grima; llega al reino de Orbín: 41-44.
A.5: Historia del linaje: premonición de Grima: 4-6.	B.5: Salvación de Galapia: paces y matrimonio; salida de la ciudad: 27-35.	C.5: Grima, con otra identidad, funda un monasterio: 45-47.

Con este breve resumen de motivos argumentales, algo queda claro: tanto cuenta la *estoria* de Zifar como la de Grima; este texto no se piensa sólo para que unos caballeros puedan «aprender de oídas» hechos de armas (como se afirmaba en *Partida II*.XXI.xx), sino para que un público femenino, significado por la presencia de doña María de Molina, pudiera distinguir pautas de comportamiento y asumir valores precisos, similares a los desplegados en textos hagiográficos, en los que diversas reinas y heroínas han debido padecer calvarios semejantes (§ 7.3.2.5). Por eso, importan tanto las peripecias de Zifar, a quien se reserva el segundo plano del díptico para que reconstruya su ser, como las de Grima, cuyas acciones van a resultar también determinantes en el curso de la historia; nótese la correspondencia que se establece entre las unidades *A.4* (descripción de las buenas costumbres, soporte de la premonición que formula: *A.5), B.4* (intervención en la ciudad de Galapia, librando de la muerte al hijo de la otra Grima, y por tanto contribuyendo a la salvación de la villa: *B.5)* y *C.4* (ese segundo milagro que la encamina ya a enclaustrarse por nueve años en el reino de Orbín: *C.5)*.

Con todo, al margen de las acciones argumentales, dependientes siempre de las preferencias narrativas de una determinada audiencia, la función del *Zifar* no es otra que la de analizar la difícil relación de la realeza con la caballería. Ello se ve con claridad desde el primero de los núcleos, en el que se vincula el presente cortesano en que se encuentran Zifar y Grima al pasado del que procede la maldición que pesa sobre la conducta del protagonista; Zifar, en cuanto caballero, sintetiza las virtudes con que este estamento se definía en *Partida II;* sirve eficazmente a su rey, tanto en las guerras que emprende como en los consejos de los que participa[245]; sin embargo, su naturaleza no está destinada al simple ejercicio caballeresco, como, con lógica, lo demuestra el motivo de que cada caballo en el que monte muera a los diez días; esta circunstancia no debe entenderse como parte de esa maldición que pesa sobre los miembros de su linaje, sino como un signo revelador de los planes que Dios tiene trazados para Zifar[246]: para llegar a ser rey deberá desprenderse de esa primera identidad que le obliga a estar bajo el servicio de otros reyes que, como en este caso, no son capaces de apreciar el valor de este caballero; Zifar es expulsado de ese ámbito cortesano no sólo por las costas que ocasiona la desventura equina que le persigue, sino, sobre todo, por las envidias de unos malos consejeros, que siembran la cizaña, para indisponer al rey en contra de su principal caballero, un aspecto que merece la seria reconvención del recitador, para que los oyentes vayan atando los cabos de la enseñanza:

> E por ende todo grant señor deve onrar e mantener e guardar el cavallero en que Dios tales dones puso como en éste [...] E non deve creer [en] aquellos en quien non paresçe buen seso natural nin verdat nin buen consejo, e señaladamente non deve creer en aquellos que con maestrías e con sotilezas de engaño fablan... (ed. JML, 26-27; ed. CG, 76).

---

[245] Es la unidad del *auxilium* y del *consilium:* «E así se tenía Dios con este cavallero en fecho de armas, que con su buen seso natural e con su buen esfuerço sienpre vencía e ganava onra e vitoria para su señor el rey, e buen prez para sí mesmo», ed. JML, 26; ed. CG, 76.

[246] A este respecto, Antonio M. Contreras Martín, en un trabajo aclarador de esta cuestión, recuerda que en la leyenda de San Eustaquio, la muerte de «cavallos», «bestias» y «todo el ganado» marca también la destrucción de la personalidad caballeresca; véase «La muerte de los caballos en el *Libro del caballero Zifar*», *Actas III Congreso AHLM*, I, págs. 261-268; pág. 262.

Por eso se había afirmado que de cada motivo argumental debe desprenderse una determinada lección; nada de lo que ocurre en el *Zifar* sucede en vano: las acciones generan comportamientos, con los que se va armando la trama narrativa, y propician reflexiones con las que el recitador entrama la ideología que ha de envolver a personajes y a oyentes en un mismo círculo de pensamiento; la ficción y la realidad han de acordar en sus presupuestos esenciales. De esta manera, por ejemplo, se abre la conciencia de Zifar al público, una vez que ha sido expulsado, por esas mezquinas intrigas, de ese ámbito cortesano que no merece su presencia[247]; Zifar reza y, en el discurso de la oración, hilvana las claves ideológicas en que se sustenta su naturaleza caballeresca:

> E pues la mi conçiencia non me acusa, la verdat me deve salvar, e con grant fuzia que en ella he, non abré miedo e iré con lo que començé cabo adelante e non dexaré mi propósito començado (ed. JML, 29-30; ed. CG, 79).

Recuérdese que, antes, así habían actuado Ferrán Martínez o la reina doña María: una obra, si es buena, no se debe abandonar por ningún «embargo» que pueda suceder; la «demanda» que Zifar tenía alojada en su corazón desde niño adquiere ahora pleno sentido:

> E estas palabras que mi avuelo me dixo de guisa se fincaron en mi coraçón que propuse estonçe de ir por esta demanda adelante, e pero que me quiero partir d'este propósito, non puedo [...] E si me Dios faze alguna merçed en fecho de armas, cuido que me lo faze porque se me venga emientes la palabra de mi avuelo (ed. JML, 53-54; ed. CG, 94).

Comprende Zifar que la destreza de las armas no debe ponerla al servicio de nadie (y de ahí, las reticencias y temores a quedarse en Galapia; pero los oyentes deben ver a la pareja auxiliando a esa segunda Grima), sino emplearla en el cumplimiento de ese designio divino, recogido y ratificado en el interior de su esposa[248], que en ningún momento va a suponer (motivo de la *recreantisse)* un obstáculo para las «aventuras» a que deberán someterse los dos[249]. Por ello, es tan eficaz ese conjunto de acciones que ocurren en Galapia y que van a servir para probar las «buenas costumbres» de ambos; Zifar, que sabrá guardar celosamente su personalidad y aparecer sólo cuando es necesario, demostrará sus habilidades contra la soberbia de los atacantes[250], acudirá a dar consejo cuando lo llamen[251], antepondrá a Dios sobre todas las cosas[252], revisará las huestes destacadas en la ciudad y dirigirá con habilidad los movimientos del ejército que se le confía, recomendando incluso la retirada si es necesario[253], aunque luego, distinguiendo las armas de su adversario, cargue contra él, venciéndolo y decidiendo, con su acción singular, el peso de la batalla. Grima no permanecerá inactiva: ella es la que, a ruegos de la señora de Galapia, logra convencer a Zifar para que preste su ayuda, como ella misma lo hará al salvar a su hijo, cuando la señora de la ciudad caiga muerta de dolor al creer que sus hombres han sido derrotados[254]; libra, así, de la destrucción el ámbito al que habían llegado, como lo reconocerá enseguida, en ceremonia cortesana, la propia señora de Galapia[255]. También Zifar interviene, con eficacia, en los acuerdos de paz que conducirán al enlace entre el hijo del señor de Fesán y la señora de la villa, una vez que el rey enemigo haya sufrido la particular penitencia de las heridas de Zifar y la prisión de su primogénito. Este conde, celebrados los esponsales que devuelven la cortesía a la ciudad, pretende que Zifar se quede con él; en ese momento, muere el caballo que montaba como nuevo signo del camino que debe emprender; en la reflexión del conde se descubre la verdadera causa que impide a Zifar desarrollar su ser caballeresco y se apunta una primera resolución:

---

[247] De hecho, este monarca mal aconsejado es antítesis de F. Martínez, que fue capaz de asumir las costas del viaje con que trasladó el cuerpo del cardenal desde Roma hasta Toledo; éste hace lo contrario: «menospreçiándolo [a Zifar] todo por miedo de la costa, queriendo creer a los enbidiosos lisongeros, perjuró en su coraçón e prometióles que de esos dos años non enbiase por este cavallero maguer guerras oviese en la su tierra», ed. JML, 28; ed. CG, 77. La consecuencia es inmediata: las derrotas se suceden una tras otra.

---

[248] «E çertas, quiero que sepades que tan aína como me contastes estas palabras que vos dixiera vuestro avuelo, si es cordura o locura [de donde el motivo de la risa, valor de intriga], tan aína se me posieron en el coraçón e creo que han de ser verdaderas», ed. JML, 54-55; ed. CG, 94.

[249] Para otros valores de esta secuencia inicial, véase M. A. Diz, «El motivo de la partida del caballero en el *Cifar*», *KRQ*, 28 (1981), págs. 3-11.

[250] Así, mata al sobrino del conde enemigo; acción que es presenciada por el velador de la torre, que, como testigo, lo cuenta a los enemigos: «"¿E quién lo mató?", dixo el cavallero. "Su sobervia", dixo el velador. "Pero ¿quién?", dixo el cavallero. "Çertas", dixo, "un cavallero viyandante que agora llegó aquí con su muger"», ed. JML, 67; ed. CG, 102.

[251] Y mientras permanecerá inactivo en la posada; así afirma: «"ca sería grant locura de allegar a consejo ante que sea llamado; ca palabra es del sabio que dize así: 'Non te llegues a ningunt consejo fasta que te llamen'"», ed. JML, 74; ed. CG, 107.

[252] Los caballeros que van a buscarle deben aguardar a que oíga misa *(P* 17); luego, antes del ataque, dispone otra misa para preparar a la tropa que va a dirigir contra el enemigo *(P* 19).

[253] Éste es un orden caballeresco, asentado en la realidad: «ca non es vergüença de se poner onbre en salvo cuando vee mejoría grande en los otros e mayormente aviendo cabdiello de mayor estado», ed. JML, 84; ed. CG, 114.

[254] La escena es magnífica, puesto que luego Grima no podrá salvar a sus propios hijos.

[255] «E la Señora de la villa fizola asentar consigo a la su tabla e fízole mucha onra e díxole así ante todos: "Dueña de buen lugar e bien acostunbrada e sierva de Dios, ¿cuándo podré yo galardonar a vuestro marido e a vós cuanta merçed me ha fecho Dios oy en este día por él e por vós? Çertas, yo non vos lo podria gradesçer, mas Dios,

> «Çertas», dixo el señor de la hueste, «fuerte ventura es para cavallero, mas tanto vos faría que si por bien toviésedes, que vos conpliría de cavallos e de armas e de las otras cosas que menester ayades, si aquí quisierdes fincar» (ed. JML, 111; ed. CG, 133).

Pero Zifar no puede aceptar este ofrecimiento, porque ello supondría renunciar a la «demanda» iniciada; él, de momento, sólo puede conformarse con prestar el auxilio que de su estado se requiere:

> «Muchas gracias», dixo el cavallero Zifar, «e non me querades, ca vos sería muy grant costa e a vós non conpliría mucho la mi fincada; ca loado sea Dios, non avedes guerra en esta vuestra tierra». «E ¿cómo», dixo el señor de la hueste, «el cavallero non es para ál si non para guerra?». «Sí», dixo el cavallero Zifar, «para ser bien acostunbrado e para dar buen consejo en fecho de armas e en otras cosas cuando acaesçieren; ca las armas non tienen pro al onbre en el canpo si ante non ha buen consejo de cómo oviese de usar d'ellas» *(íd.)*.

Zifar comprende que si Dios no le deja alcanzar ninguna prosperidad con el ejercicio de las armas, tampoco podrá emplear sus «buenas costumbres» en la construcción de un determinado marco de convivencia. Tiene que seguir avanzando, como él dice, en «el mio camino que yo he començado» (ed. JML, 110; ed. CG, 132).

Por estas razones que pronuncia en Galapia, Zifar es consciente de la pérdida de su identidad caballeresca; ha ganado un prestigio y unas riquezas que de nada le sirven; en este proceso de destrucción que sufre su ser, sólo le queda la circunstancia familiar y va a comprobar, enseguida, cómo desaparece ante él, sin que nada pueda

---

que es poderoso e galardonador de todos los fechos. Él vos dé el galardón que merescedes, ca el mio fijuelo muerto fuera oy en este día si non por vós que lo reçebistes en los vuestros braços cuando yo me iva derribar con él de los andamios...”», ed. JML, 94; ed. CG, 121.

hacer; en el tercero de los núcleos narrativos, no puede evitar que una leona rapte a su hijo mayor, ni encontrar al pequeño que se había extraviado en la villa de Falac, ni que unos marineros lo engañen vilmente y secuestren a Grima con propósitos poco honestos; Zifar llega a sufrir, en ese momento, una muerte simbólica; cada uno de estos sufrimientos ha sido asumido con estoica paciencia, aceptado con la fe religiosa que es lo único que le queda, como demuestra en una oración en la que involucra modelos hagiográficos de sobra conocidos por los oyentes[256]; sólo entonces, una voz del cielo consuela a Zifar, trazando el camino de su recuperación:

> «Cavallero bueno», dixo la boz del çielo, «non te desconortes ca tú verás de aquí adelante que por cuantas desaventuras e cuitas te avenieron que te vernán muchos plazeres e muchas alegrías e muchas onras. E non tengas que has perdido la muger e los fijos, ca todo lo abrás a tu voluntad» (ed. JML, 121; ed. CG, 139).

«Cavallero» lo llama esa voz profética, porque a los ojos de los habitantes de la villa es simplemente un «onbre bueno de Dios» (ed. JML, *íd.*; ed. CG, 140); en él nada queda de espíritu cortesano ni de voluntad caballeresca; tanto es así, que el recitador deja que se vaya alejando, a pie, de la ciudad para contar a los oyentes cómo los hijos son salvados por un burgués (y ello supondrá una momentánea ocultación de sus cualidades linajísticas) y Grima es auxiliada (en el segundo de los *miracula)* por la intervención de María, que causa la muerte de los marineros y envía a su Hijo para que conduzca la nave hasta el reino de Orbín, en donde fundará un monasterio, marco de una ejemplar vida religiosa.

Destruida la primera naturaleza linajística (la que de hecho procedía del rey Tared), Zifar procederá a ganar una nueva que le permita recuperar todo lo que ha perdido. Y ello se hará progresivamente, en el mismo orden en que ha sido presentada esta serie de sucesos negativos, para que los oyentes puedan ir conectando los hilos interiores que comunican los dos planos del díptico textual.

---

[256] «Así como Tú ayuntaste los tus siervos bien aventurados Eustachio e Teóspita, su muger, e sus fijos Agapito e Teóspito, plega a la tu misericordia de ayuntar a mí e a mi muger e a mis fijos, que somos derramados por semejante», 139. Recuérdese esta trama argumental (§ 7.3.2.3.1) de la que Zifar parece ser especial receptor. M. Harney estudia estas relaciones en «The *Libro del caballero Zifar* as a "Refraction" on the Life of Saint Eustace», en *Saints and their Authors*, págs. 71-82.

7.3.3.5.3: La verdadera identidad: la recuperación del linaje real

Tres núcleos narrativos ordenarán, nuevamente, cinco secuencias de motivos argumentales; el orden sería el siguiente:

D) Penitencia y purificación (*P:* 48-60).	E) Reconstrucción de la identidad caballeresca (*P:* 61-78).	F) Recuperación de la identidad familiar (*P:* 79-94).
D.1: Resignación religiosa: prueba del ribaldo: 48-50.	E.1: Disfraz; entrada en la villa; victoria sobre la soberbia: 61-64.	F.1: Recuerdo de Grima; plazo de dos años de castidad: 79.
D.2: Saber religioso y senequismo: Zifar como •cavallero desventurado•: 51.	E.2: •Conpañón de Dios•; mata al sobrino y al hijo del rey; reunión con el ribaldo: 65-67.	F.2: Grima en la tierra de Ester; viaja a Mentón: 80-81.
D.3: Asunción de la •demanda• de Mentón; sueño profético: 52-55.	E.3: Infanta: valora la nobleza caballeresca; Zifar, •cavallero de Dios•: 69-71.	F.3: Villa de Ganbleque; acogida por la reina; funda monasterio: 84-86.
D.4: Viaje de Zifar y ribaldo; ayudas mutuas: 56-58.	E.4: Crítica a la nobleza de Mentón; tácticas militares; victoria: 72-75.	F.4: Llegada de hijos; Grima calumniada; saña del rey: 87-92.
D.5: Asunción de la vergüenza caballeresca: 59-60.	E.5: •Cavallero de Dios• es Rey de Mentón: 76-78.	F.5: Reconocimiento; muerte de la reina; unidad familiar: 93-94.

Completo el díptico, la correspondencia entre los motivos argumentales de los dos planos resulta ahora evidente. Pueden trazarse algunas de las coincidencias más notables entre el primero y el cuarto, dedicados a enfrentar la falsa vida de la corte con la rigurosa penitencia que sufre el héroe: por ello, si en *A.1* se describían los valores caballerescos de Zifar, ahora en *D.1* se muestra, al completo, la naturaleza religiosa sobre la que estaban asentados; las intrigas de los mezquinos consejeros *(A.2)* son contrarrestadas con la profundidad del saber (molinista) con que Zifar responde a las impertinentes preguntas del ribaldo *(D.2);* la •demanda• que Zifar decide seguir

(A.3) encuentra su destino final en la guerra que sostiene el rey de Mentón *(D.3)*, prueba para la que, por cierto, necesitaba aparecer sin Grima; no obstante, la amistad que ella le había mostrado *(A.4)* continúa en el concierto de voluntades que con el ribaldo se produce *(D.4)*; del mismo modo que la fatídica herencia del rey Tared *(A.5)* queda ya superada al asumir Zifar la «vergüenza caballeresca» de su desventurada condición y al aceptar entrar a pie en la ciudad *(D.5)*.

Varios aspectos merecen destacarse en este cuarto núcleo narrativo; el ermitaño que acoge a Zifar[257], al enterarse de la circunstancia de la muerte de las monturas, volverá a incidir en la imposibilidad del héroe por cumplir sus funciones caballerescas:

> «Cavallero, ¿qué será de vós de aquí adelante o cómo podredes andar de pie pues duecho fuestes de andar de cavallo?» (ed. JML, 139; ed. CG, 152).

Se ratifica, así, ante los oyentes el modo en que se ha consumado la destrucción de la vida anterior del héroe; ahora se encuentra en soledad, enfrentado consigo mismo, gracias al exhaustivo interrogatorio a que lo somete el ribaldo, una de las creaciones más singulares de este *romance*[258]; en principio, permite que la audiencia se dé cuenta del nivel (por supuesto, estamental) tan bajo a que había descendido Zifar; de todos modos, en las respuestas que ofrece, demuestra un saber vinculado a la verdadera realidad caballeresca; porque sabe castigarse, podrá castigar luego a sus hijos; es más: en este proceso de purificación de su ser, importa, sobre manera, el modo en que asume la circunstancia de esa muerte sufrida, como parte de la vida que Dios le ha entregado, en clara correspondencia con un senequismo que habría que incardinar al entorno catedralicio toledano[259]:

> E non te maravilles, ca la vida del onbre atal es como prigrinaçión (ed. JML, 149; ed. CG, 158).

---

[257] Véase M.ª Carmen Pastor Cuevas, «Tipología del ermitaño: ficcionalización y función en los libros de caballerías hispánicos *(Zifar, Amadís* y *Tirante el Blanco)*», *Actas IV Congresso AHLM*, IV, 1993, págs. 35-39.

[258] Como ha puesto de manifiesto Álvaro F. Bolaños en «Cifar y el ribaldo: ortodoxia y novedad de dos personajes literarios», *Th*, 44 (1989), págs. 159-167.

[259] La fuente de este pasaje, como señalara Charles Ph. Wagner, es el ***Moralium Dogma Philosophorum***, atribuida a Guillermo de Conches, véase «The *Caballero Zifar* and the ***Moralium Dogma Philosophorum***», *RPh*, 6 (1953), págs. 309-312.

Por esta respuesta, Zifar demuestra el modo en que sabe asumir el nuevo ser que le impone su penitencia, y es, entonces, cuando el ribaldo le abre el camino de la redención:

> •E ¿en qué podría yo usar•, dixo el cavallero, •mi cavallería?•. •Çertas•, dixo el ribaldo, •sepas que ayer pregonavan en aquella villa que de aquí paresçe, de cómo el rey de Ester tiene çercado en una çibdad al rey de Mentón que ha nonbre Grades, e dízenle así porque está en alto e suben por gradas allá[260]. E este rey de Mentón enbió dezir e pregonar por toda su tierra que cualquier' que·l' desçercase, que·l' daría su fija por muger e el regno después de sus días, ca non avía otro fijo• (ed. JML, 151; ed. CG, 159).

Sin embargo, anulado en su voluntad de actuación, convertido en ese •cavallero desaventurado• (ed. JML, 150; ed. CG, 160), Zifar necesita que lo guíen, que lo muevan por un recorrido al que su formación caballeresca le hace ajeno; ésa es la segunda función del ribaldo, hábilmente conectada a una de las claves doctrinales que el libro quiere exponer[261]: el poder de Dios por transformar a los hombres; en efecto, en el *Zifar* no se predica ningún tipo de movilidad social que pueda corresponder a esquemas políticos adscribibles a un determinado marco cortesano; lo que se quiere poner de manifiesto es el modo en que el destino de los mortales se encuentra en manos de Dios; así lo dice el propio ribaldo cuando el pescador al que sirve se ríe de las que considera locas pretensiones:

> •E ¿cómo•, dixo el ribaldo, •tienes que Dios non puede fazer lo que quesiere? E ¿non sabes tú que "a canpo malo ý le viene su año"? Ca, como quier que yo non sea tan cuerdo como me era mester, que Dios me podrá dar seso e entendimiento[262] que más vala• (ed. JML, 158; ed. CG, 163).

Con todo, el ribaldo posee el •seso natural• suficiente y el ingenio necesario para sacar de apuros al •desaventurado• caballero en más de una ocasión, así como para indicarle las pautas de actuación que ha de seguir, como ocurre en una pequeña villa en la que el ribaldo está a punto de morir ahorcado por un robo no cometido; en ese momento de duda, Zifar no sabe muy bien cómo actuar y él debe apremiarlo:

---

[260] También Zifar va a sufrir un proceso de ascenso. Como recuerda R. M. Walker: •There are, however, at least four examples of places with Romance names for which and etymological commentary is supplied•, véase *Tradition and Technique*, pág. 38.

[261] Lo ha sabido ver, perfectamente, Jules Piccus, en •Consejos y consejeros en el *Libro del cavallero Zifar*•, *NRFH*, 16 (1962), págs. 16-30, págs. 29-30.

[262] Que son las dos cualidades sobre las que reposa la dignidad caballeresca.

> «Çertas, los onbres buenos e de buen coraçón, que tienen razón e derecho por sí, non deven dudar nin tardar el bien que han de fazer, ca suelen dezir que la tardança muchas vezes enpesçe» (ed. JML, 165-166; ed. CG, 167).

Lo mismo ocurre cuando, por segunda ocasión, Zifar es seducido por un espacio deleitoso (una torre con una fuente y un verde prado) y expresa su vergüenza por entrar a pie en la ciudad; la tentación es castigada, de inmediato, mediante un furioso ataque de lobos; el mayor de los animales llega a arrebatar la espada a Zifar y sólo por la astucia del ribaldo, que los asusta con fuego, logran salir indemnes de la prueba; el episodio sirve para que Zifar comprenda la necesidad de afrontar las vergüenzas que le aguardan, como parte necesaria de ese proceso de purgación que está recorriendo, tal y como el ribaldo se lo recuerda (y con él, a los oyentes):

> «Par Dios», dixo el cavallero, «mejor fuera pasar las vergüenças de la çibdat que non tomar esta mala noche que tomamos». «Cavallero», dixo el ribaldo, «non vos quexedes ca así va onbre a paraíso, ca primeramente ha de pasar por purgatorio e por los lugares mucho ásperos e vós, ante que lleguedes a grant estado, avedes a sofrir e a pasar muchas cosas ásperas e así conosceredes e departiredes el bien del mundo» (ed. JML, 170-171; ed. CG, 170).

El quinto de los núcleos narrativos, el que convierte a Zifar en rey de Mentón, se contrapone fácilmente al segundo, en que el caballero había prestado eficaz ayuda a la señora de Galapia; de hecho, parece que esta primera secuencia de acciones militares adelanta la segunda; sucede así que, en ambas ocasiones, hay que vencer dificultades para entrar en la villa *(B.1:* la jura del homenaje; *E.1:* el disfraz y las burlas de quienes creen loco al caballero), dar muestras de la capacidad para defender la ciudad *(B.2; E.2:* ya sea con el consejo, ya con la victoria contra soberbios lidiadores), exhibir unas cualidades caballerescas *(B.3)* que son valoradas convenientemente por parte de la hija del rey *(E.3),* destruir, en fin, al ejército enemigo *(B.4; E.4)* para liberar a la ciudad *(B.5)* o al reino *(E.5)* de la agresión externa. La diferencia lógica entre ambos planos es que Zifar casará ahora con la «sesuda» infanta, que ha sabido descubrir en él las «buenas costumbres» que lo van a hacer merecedor de la corona de Mentón; de esta manera, en el que puede considerarse episodio central de esta primera parte del *Zifar*, cuando el rey tantea el parecer de su hija sobre la posibilidad de casar con este caballero, en la respuesta de ella vuelven a asomar principios doctrinales del molinismo, referidos al tratamiento que merece la nobleza y a la función que debe desempeñar:

> •Çertas, señor•, dixo ella, •si lo Dios tiene por bien, muy mejor es casar con un cavallero fijodalgo e de buen entendimiento e buen cavallero de armas para poder e saber anparar el regno en los vuestros días e después de los vuestros días, que non casar con algunt infante o con otro de grant lugar que non sopiese nin podiese defender a sí nin a mí• (ed. JML, 193; ed. CG, 183).

Zifar, por la virtud de las armas, deberá obtener la identidad que le permita ya adquirir esa nueva naturaleza estamental; es el propio rey el que, al enterarse de las victorias obtenidas, indica:

> •Çertas•, dixo el rey, •yo cuido que es cavallero de Dios, que nos ha aquí enbiado para nos defender e lidiar por nós. E pues así es que lo non podemos conosçer, gradescámoslo a Dios mucho por este acorro que nos enbió e pidámosle por merçed que lo quiera levar adelante; ca aquel cavallero de Dios ha muerto los más sobervios dos cavalleros que en todo el mundo eran• (ed. JML, 195; ed. CG, 185).

Denominación que el recitador asume de inmediato:

> E de allí adelante le dixieron el Cavallero de Dios (ed. JML, 195-196; ed. CG, 186).

Zifar tuvo que dejar de ser quien era (perder la trama de su linaje pasado —la maldición— y futuro —la familia—), convertirse en •cavallero desaventurado• para poder ser al final •cavallero de Dios• y derrotar así al rey de Ester, modelo antitético de su conducta. Esta acción ocurre solamente cuando Zifar recupera su identidad caballeresca, lo que se pone de manifiesto cuando le cuentan al rey cómo ha sido descercada la ciudad:

> •Señor, non has por qué gradesçer a ninguno este fecho sinon a Dios primeramente, e a un cavallero que nos dio tu mayordomo por quien nos guiásemos, que dixo que era su sobrino; que bien me semeja que del día en que nasçí non vi un cavallero tan fermoso armado, nin tan bien cavalgante en un cavallo, nin que tan buenos fechos feziese de sus armas como él fazía a nós ca, cuando una palabra nos dezía, semejávanos que esfuerço de Dios era verdaderamente...• (ed. JML, 203; ed. CG, 191).

> Éstos, como aquellos que fueron bien criados, trabajávanse de lo servir muy bien e verdaderamente e sin regatería ninguna ca, cuando veían ellos que era mester fecho de armas, luego, ante que fuesen llamados, cavalgavan con toda su gente e ívanse para aquel lugar do ellos entendían que más conplía el su serviçio al rey, e allí fazían muchas buenas cavallerías e tan señalados golpes, que todos se maravillavan d'ello e judgávanlos por muy buenos cavalleros, deziendo que nunca dos cavalleros mançebos vieran que tantas buenas cavallerías feziesen nin tan esforçadamente nin tan sin miedo se parasen a los fechos muy grandes (ed. JML, 236; ed. CG, 213-214).

Se trata de orientar el «esfuerzo caballeresco» en la dirección correcta, como un medio de mantener el entramado cortesano y de ayudar al rey en cualesquiera de las acciones militares que hubiera de emprender; y estas ideas se transmiten, de modo especial, para inculcarlas en esos caballeros «mançebos» que comienzan a realizar sus primeros ejercicios de armas y a desempeñar funciones de consejeros en la corte de Fernando IV; éste es el marco en el que conviene examinar los principios de la nueva caballería que representan los hijos de Zifar; una valoración para la que resulta determinante contraponer «buenas costumbres» y «humildad» con «malas costumbres» y «soberbia». La demostración de esta oposición de conceptos es la que requiere el *exemplum* caballeresco dedicado al conde Nasón y a su sobrino, ambos convertidos en antítesis de las virtudes con que han sido recortados los caracteres de Garfín y de Roboán:

> E ellos, cuanto más los onravan e los loavan por las sus bondades e buenas costunbres, atanto punavan de fazer sienpre lo mejor e con umildat; ca los onbres de buena sangre e de buen entendimiento, cuanto más dizen d'ellos loando las sus buenas costunbres e los sus buenos fechos, tanto más se esfuerçan a fazer lo mejor con umildat; ca los de vil logar e mal acostunbrados, cuanto más los loan si algunt bien por aventura fazen, tanto más se orgullesçen con sobervia, non queriendo agradesçer a Dios el bien e la merçed que les faze, así como fizo el conde Nasón contra el rey de Mentón (ed. JML, 237; ed. CG, 214).

El recitador sigue aleccionando a un público, que ya no es el mismo, con similares recursos: comenta ideas, analiza conceptos y propone digresiones narrativas a través de la eficaz fórmula del «así como», con la que vuelve a abrir el dominio de la ficción para que estos oyentes de ahora puedan comprender y asimilar las claves conceptuales propuestas.

Nótese el interés en mostrarlo «cavalgante en un cavallo», porque ya nada se dirá de la muerte de las monturas.

Por fin, el sexto de los bloques narrativos muestra el modo en que el rey de Mentón recupera ya la última parte perdida de su ser: la identidad familiar. Las simetrías con el tercero de los núcleos son de una evidencia absoluta: la pérdida de los dos hijos *(C.1)* se asocia con el modo repentino en que le asalta el recuerdo de estar casado y los dos años subsiguientes de castidad que arranca a su virtuosa mujer *(F.1)*; el rapto que sufre Grima *(C.2)* se resuelve en el viaje que ahora realiza hasta Mentón *(F.2)*; la salvación de los hijos, acogidos por la bondad de los burgueses, *(C.3)* se proyecta en el monasterio para «fijosdalgo viandantes» (203) que funda Grima, amparada por la reina *(F.3)*; la salvación milagrosa de Grima a bordo de la nave *(C.4)* no desmerece en nada a los apuros que tiene que sufrir al ser calumniada y ver cómo su marido, en cuanto rey, debe condenarla a muerte, en la única ocasión en que se deja arrastrar por la saña *(F.4)*; por fin, Grima puede dejar la identidad de «dueña religiosa» *(C.5)* a que había sido reducida por las circunstancias para ser coronada como reina, una vez muerta (milagrosamente) la esposa del rey *(F.5)*: si bien, estas acciones han sido desplazadas de lugar. La escena de unidad familiar, que acabaría anudando las *estorias* de Zifar y de Grima, se quiebra por la amplificación que, en este punto, comenzó a sufrir el *Zifar*, «enmendado» en virtud de circunstancias ajenas a la primera trama argumental.

7.3.3.6: La *estoria* de Garfín y de Roboán

Lo cierto es que los epígrafes *P* 95-115 constituyen una unidad destinada a abordar asuntos que hasta ahora no habían sido tocados; tal ocurre con la definición de las virtudes a que tiene que responder la «cavallería mançeba» que estos jóvenes representan y con las «costumbres» que deben observar, sobre todo en la relación que han de mantener con la realeza y el modo en que la han de servir con fidelidad; de hecho, el difícil equilibrio entre «fieldat» y «traiçión» constituye el hilo conductor de los motivos argumentales de este bloque narrativo.

A pesar de lo dicho, parece difícil justificar la separación que aquí se propone de esta *estoria* con respecto al conjunto textual que la abraza, máxime cuando cuenta con un engarce narrativo de gran habilidad; el rey de Mentón *(P* 94), una vez que ha comprendido que aquellos donceles eran sus hijos, perdona, con alivio, a Grima y los nombra caballeros; el recitador encarece, entonces, el buen servicio que prestan al rey en todo momento:

Como otros son los asuntos y otras las preocupaciones, en este conjunto de capítulos todo se transforma; lo de menos es que el ribaldo aparezca ya convertido en el Caballero Amigo, puesto que el curso de su vida a ello lo destinaba, lo que importa es el modo en que este hecho se cuenta; una vez que Nasón se ha alzado contra su rey, Garfín y Roboán se disponen a defender el reino:

> ... estos dos cavalleros mançebos, Garfín e Roboán, guisaron a sí e a su gente muy bien, ca ellos avían trezientos cavalleros por vasallos de muy buena cavallería, cuales los escogiera el rey de su mesnada cuando los puso tierra e gelos dio por vasallos, e entre los cuales era el ribaldo que vino con el rey a la hueste de Mentón cuando se partió del hermitaño, el cual avino en armas muy bien e fizo muchas cavallerías buenas por que tovo el rey por guisado de·l' fazer cavallero e de·l' heredar e de lo casar muy bien, e dezíanle Cavallero Amigo (ed. JML, 238; ed. CG, 214-215).

El recitador necesita recordar a esta otra audiencia de quién está hablando, cuáles eran los rasgos caracterológicos anteriores y cuáles los atributos que ahora se necesitan. Y lo mismo sucede con el propio rey de Mentón, limitado, en este plano textual, a cumplir las funciones de su nueva naturaleza; preside, por ello, un entramado de relaciones cortesanas que reduce su acción a dos líneas: convocar a sus vasallos para preparar la defensa de Mentón y aguardar las noticias de la guerra que se está librando, sin que él llegue a participar en la misma. El rey de Mentón ya no tiene por qué acometer hecho de armas alguno, sino mantener, desde el centro de esa corte que ha construido, la justicia en su reino.

Puede argumentarse que éstos no son cambios, sino modificaciones impuestas por una lógica narrativa que, a su vez, precisa de este bloque de veinte capítulos (según *P)* para construir las unidades de caracterización de los hijos y que éstos demuestren ser merecedores del espacio linajístico conquistado por el padre: la defensa que organizan al ataque del conde Nasón y de su sobrino les autoriza ya para ser presentados como hijos del rey y, por tanto, a ser admitidos como descendientes suyos.

7.3.3.6.1: El presente narrativo

Sin embargo, otros son los intereses de este conjunto narrativo, porque otras son las preocupaciones a que tiene que dar respuesta; en efecto, si la *estoria* de Zifar y de Grima, alegóricamente, reproduce la fundación dinástica que consuman Sancho IV y doña María, esta *estoria* particular de los hijos muestra, por una parte, el mantenimiento de las virtudes esenciales de ese linaje, pero enfrentadas ahora a problemas concretos que se corresponden con la situación política por la que atraviesa Castilla a partir de 1301. De ahí, las frecuentes remisiones del recitador al presente en que se hallan instalados estos otros oyentes; en estos aspectos, esta parte del libro coincide con la historiografía de este período o con la obra de don Juan Manuel; se trata, en estas producciones textuales, de definir las relaciones que la nobleza ha de mantener con el poder regalista; ello explica que en la primera de las *estorias* del *Zifar* se pusiera tanto empeño en construir ese modelo de ·cortesía nobiliaria·, amparado en valores religiosos, como un marco nuevo de convivencia, capaz de permitir a los clanes aristocráticos incorporarse a una corte que no quería ser ajena a las líneas maestras del pensamiento de la nobleza; por ello se ponía tanta insistencia en mostrar a Zifar, siendo rey de Mentón, como un monarca respetuoso con los fueros y derechos particulares:

> E el rey su suegro ante de los dos años fue muerto e él fincó rey e señor del regno, muy justiçiero e muy defendedor de toda su tierra, de guisa que cada uno avía su derecho e bivían todos en paz e en sosiego (ed. JML, 207; ed. CG, 195).

Fruto de esa ·cortesía nobiliaria· fue don Juan Manuel, pero también otros infantes e hijos de infantes y de grandes nobles que reclamaron una mayor presencia en la vida de la corte y en sus acciones políticas[263]; este deterioro progresivo de la estabilidad del reino obligaba a construir unos nuevos modelos de conducta caballeresca, capaces de enfrentarse a esa red de componentes negativos por los que se mueven el conde Nasón y su sobrino[264]. Porque ha de advertirse que, en estos capítulos, no se sanciona el hecho de que un noble se haya alzado en armas contra su rey, sino la circunstancia de que no le asista razón alguna; tal es lo que afirma Garfín cuando se enfrenta a este poderoso y lo vence, a pesar de la desventaja que entre ambos existía:

---

[263] Véase Salvador de Moxó, ·La nobleza castellana en el siglo XIV·, *AEM*, 7 (1970-1971), págs. 403-511.

[264] De hecho, toda la ficción caballeresca que se entrama en estas primeras décadas del siglo XIV no persigue otro objetivo; el reinado de Alfonso XI (§ 7.1.2.3.2) será determinante en un proceso que comenzará a declinar a mediados de siglo, en virtud del nuevo trato que estos nobles van a recibir de manos de Pedro I, el último rey del linaje de Sancho IV.

> «Çertas», díxole Garfín, «porque vós fallesçistes de la verdat al rey de Mentón mi señor, e mentístele en el serviçio que·l' avíades a fazer, seyendo su vasallo e non vos desnaturando d'él nin vos fallesçiendo e que·l' corredes la tierra» (ed. JML, 248; ed. CG, 220-221).

No era una guerra justa, como tampoco los procedimientos empleados para destruir y robar las tierras; aquí sí que el recitador pone especial empeño en enjuiciar una práctica corriente en los enfrentamientos y banderías que asolaron Castilla en las dos primeras décadas del siglo XIV; Garfín y Roboán logran arrebatar «la presa de bestias e de ganados» que la hueste del conde había robado; en vez de quedársela, la devuelven a la tierra del rey:

> E fezieron pregonar por toda la tierra que veniese cada uno a conosçer lo suyo, e que gelo darían; e non quesieron retener ninguna cosa ende para sí, como aquellos que eran e que non avían sabor de tomar ninguna cosa de lo ageno, así como algunos fazen ca dizen que, si los enemigos lievan algunt robo de la tierra e van algunos en pos ellos e les tiran la presa, dizen que suya deve ser e non de aquellos cuya fue. Çertas, muy sin razón es ca, pues de un señorío son e de un lugar, unos deven ser e de un coraçón en serviçio de su señor e en guardar e defender unos a otros, que non resçiban daño (ed. JML, 252; ed. CG, 223).

Esto el recitador no lo dice pensando en la acción que acaba de exponer, sino en los oyentes que se encuentran fuera, a los que pretende envolver en ese presente narrativo («así como algunos fazen») que no pertenece a la ficción, sino a la realidad externa, como también el importante discurso sobre la lealtad y la traición que pronuncia el rey al exigir al conde rebelde que le entregue las villas que le había dejado en encomienda[265]:

> «Conde», dixo el rey, «en ál estades, ca devedes saber que a traidor non le deven guardar omenage aquellos que gelo fezieron». «Al leal señor», dixo el conde, «gelo fezieron». «Sí», dixo el rey, «e mientra duró en la lealtad, tenudos fueron de guardar el omenage, mas desque cayó en la traiçión, por quitos son dados

---

[265] La *Crónica de Fernando IV* alinea situaciones reales que permiten comprender por qué estos problemas (la destrucción del señorío, la entrega de las villas al rey que las reclama) penetran en esta segunda *estoria* con la que se amplifica la estructura temática del *Zifar*. Véase el análisis de M.ª Carmen Pastor Cuevas, «Del tirano y del traidor en los libros de caballerías hispánicos: una primera aproximación desde los *Specula principis*», *Actas VI Congreso AHLM*, II, págs. 1139-1146.

> de Dios e de los onbres del omenage; ca non gelo deven guardar en ninguna manera, como aquel que non es par de otro onbre por de pequeño estado que sea, ca lo pueden desechar en cualquier juizio que quieran entrar con él en canpo para razonar o para lidiar...» (ed. JML, 272-273; ed. CG, 235).

El rey habla contra la aristocracia levantisca, investido por un saber jurídico y eclesiástico, que conduce a una importante alabanza de la «fieldat e la lealtat», con consideraciones que parecen extraídas de la séptima de las *Partidas,* y que si se pronuncian ahora no es para que las aprenda el conde felón, sino para que las asimile un público al que estos problemas no debían de resultar ajenos y al que convenía entregar las claves ideológicas para analizarlos[266].

7.3.3.6.2: La nueva orientación temática

Por estos motivos, se ha afirmado que la *estoria* de Garfín y de Roboán se construye para otra audiencia. Ello no tiene que presuponer un autor distinto, sino un ámbito cortesano diferente; la estructura ideológica que se defiende en este tramo de capítulos es la misma, pero se adapta a las nuevas situaciones sociales y, sobre todo, se interesa por otros dominios temáticos y literarios que gustaría ya reconocer en las palabras de los personajes; tal ocurre con la materia artúrica, traída a colación por el Caballero Amigo, para engastar la broma que el rey de Mentón le gasta al comparar los golpes que ha recibido con la crisma:

> «Çertas, señor», dixo el Cavallero Amigo, «fallamos, ca non se vio el rey Artur en mayor priesa e en mayor peligro con el Gato Paus que nos viemos nós con aquellos maldichos ca, si bien los rascávamos, tan de rezio nos rascavan que apenas lo podíamos sofrir» (ed. JML, 267; ed. CG, 232).

Esto sólo puede ser dicho ante unos oyentes capacitados para reconocer el episodio aludido y reírse con el juego de semejanzas propuesto por el Caballero Amigo; y lo mismo sucede con la creación del episodio fantástico del lago solfáreo, al que se arrojan las cenizas del conde Nasón; en él se reproducen las mismas ideas del bloque textual, pero con otros esquemas de argumentación; se descubre, así, la verdadera faz de la Traición, personificada en la Señora del Lago, y se realiza un sutil análisis del componente caballeresco del atrevimiento (y así el Caballero Atrevido es el protagonista de esta incursión al Otro Mundo)[267] al que se intenta reducir a sus justos límites; es importante subrayar este aspecto, porque, a pesar del predominio de lo maravilloso[268], esta peripecia narrativa encaja perfectamente con el sistema de valores que, en esta parte de la trama, se defiende; así sucede cuando la dama del lago le informa al Caballero Atrevido de que ella podía poner a su disposición un contingente de diez mil caballeros; en ese momento, la soberbia de este personaje sale a relucir:

---

[266] Véase «II. La traición del conde Nasón», en J. M. Cacho Blecua, «La crueldad del castigo: el ajusticiamiento del traidor y la "pértiga" educadora en el *Libro del cavallero Zifar*», en *Violencia y conflictividad en la sociedad de la España bajomedieval*, Zaragoza, Universidad, 1995, págs. 59-89; en concreto, págs. 64-69.

> ... ca bien semejó al cavallero que si él tantos cavalleros toviese en la su tierra, e tan guisados como a él paresçían, que non avría rey por poderoso que fuese, que·l' podiese sofrir, e que podría ser señor de todo el mundo (ed. JML, 285; ed. CG, 242-243).

El «atrevimiento», en este caso, resulta un defecto caballeresco, como lo demuestra el modo en que pierde el poder y las riquezas que la dama le había entregado, con la condición de que guardara silencio durante siete semanas; sin embargo, el ser atrevido le impele a hablar con una dueña hermosa, por cuyo amor se siente vencido; es curioso que esta secuencia narrativa se aproveche para descubrir las peligrosas artimañas de que se valen las «cobigeras» para vencer las voluntades de las mujeres, en la misma línea con que Juan Ruiz (otro autor vinculado al molinismo) advierte de tales engaños[269].

---

[267] Las fuentes, la tradición y el significado de este episodio han sido objeto de estudio de Paloma Gracia, «Varios apuntes sobre el "Cuento del Caballero Atrevido": la tradición del "Lago Solfáreo" y una propuesta de lectura», *CILH*, 15 (1992), páginas 23-44, quien apunta: «Las características de este mundo coinciden con los lugares comunes propios de estos casos: la exuberancia de la naturaleza, el transcurso anómalo del tiempo; mientras que su reina es, como Morgana y Melusina, un hada de belleza sobrenatural, un hada amante, que llena de riquezas a su enamorado pero le impone una prohibición. Es por ello por lo que —paralelo al reino de la Sibila— este Más Allá se vincula a la lujuria», pág. 39.

[268] Aspecto que considera J. M. Lucía en «La descripción del Otro Mundo en el *Libro del Cavallero Zifar*», *Anth*, 154-155 (1992), págs. 125-130, en donde indica que «el Otro Mundo sulfúreo se describe desde la visión del Caballero Atrevido, que es engañado por sus sentidos», pág. 129.

[269] Y para ello se cuenta la curiosa disputa que un padre mantiene con su hija (nuevo modelo de doncella sabidora: I, pág. 487) sobre los modos de amar de las mujeres, ocasión adecuada para lanzar una crítica feroz contra la vida de los monas-

Por último, la estructura temática de este bloque es muy sencilla: dos son los hijos del rey de Mentón y dos serán las secuencias argumentales que les permitan probar las cualidades heredadas del padre y el modo en que pueden mantener las «buenas costumbres» como medio de destruir la soberbia y la traición, sintetizadas por el conde Nasón y su particular linaje. Garfín y Roboán siempre luchan juntos, pero a cada uno se le dedica una línea de acción, puesto que sus rasgos caracterológicos no son iguales, así como tampoco la manera de reaccionar ante los enemigos; son capitales estas disquisiciones porque se ofrecen a la audiencia para que las valore y pueda discernir la conveniencia de obrar de una manera o de otra.

El primer conjunto de capítulos *(P* 95-99) muestra la victoria que Garfín obtiene sobre el conde Nasón; en esta refriega, el Caballero Amigo ha tenido que frenar los impulsos de Roboán por lanzarse a combatir enseguida:

> «Señor Roboán, vós sodes muy mançebo e non avedes provado las cosas, comoquier que Dios vos fizo mucha merçed en fecho de armas allí do vós acaesçistes e, por ende, non devedes levar todas las cosas con fuerça de vuestro coraçón» (ed. JML, 239; ed. CG, 215-216).

Se trata, como se ha dicho, de encauzar la acción caballeresca, acomodarla a sentidos morales y religiosos, amén de recomendar la prudencia:

> «... ca çiertos somos que tan esforçado sodes que non dudaríedes de acometer muchos más que vós dezides, pero que devedes pensar en cuál manera lo podedes mejor acometer e más a vuestra guisa e más a vuestra onra» *(íd.)*.

Para Roboán, en cambio, está destinado el segundo enemigo, el sobrino del conde; previamente, el rey de Mentón les había apercibido sobre algunos aspectos de la guerra y Roboán, en todo momento, actuará conforme a las claves doctrinales que en el libro se

---

terios (y recuérdese la condición de Grima como fundadora) en lo que habría que encontrar otra preocupación social, no muy alejada de las ideas básicas de doña María de Molina; véase, como ejemplo, la distinción que se realiza entre las que no saben leer y las «que saben escrivir e leer non han mester medianeros que les procuren vesitadores e veedores, ca lo que sus voluntades codiçian las sus manos lo obran, comoquier que se non despagan de aquellos que les vienen con buenas cosas», ed. JML, 295-296; ed. CG, 248. Para las raíces de la figura de la alcahueta en el *Zifar*, véase F. Márquez Villanueva, *Orígenes y sociología del tema celestinesco*, Barcelona, Anthropos, 1993.

defienden: obliga a sus hombres a respetar a los labradores, dispone que oigan una misa antes de entrar en combate[270] y sabe desplegar hábiles estrategias para desbaratar las tropas enemigas, lo que no es obstáculo para que luzca golpes prodigiosos o reciba heridas que formarán parte de la significación caballeresca de su personalidad; son planos pensados para que los oyentes puedan contrastar el valor o el mérito de uno o de otro caballero; así, si a Garfín le hieren en la cara[271], Roboán es marcado en la boca, quizá por ser tan impetuoso; los contrincantes de ambos llevan la peor parte: Nasón pierde la mano y el pie, mientras que al sobrino le cercenan los ojos; se perfila, en estos hechos, un modelo de justicia muy cercano al de la épica y engastable en los rígidos esquemas de la ley del talión[272].

Tras el paréntesis de esta *estoria* en que Garfín y Roboán se dan a conocer y vencen a los enemigos de Mentón, la acción narrativa recupera los hilos pendientes: a ocho días de que venciera el plazo de la castidad que el rey había fijado con su mujer, una milagrosa enfermedad la quita de en medio y una voz celeste (la cuarta) amonesta a Zifar para que convoque cortes y, en tal escenario, dé a conocer a su primera mujer y a sus hijos; la familia, tras inevitables murmullos que asustan al rey, es aceptada en cumplimiento de todo el programa ideológico que se está defendiendo y que repite, punto por punto, el conde Nardino:

> «Señor, rey de virtud, non quiera Dios que por ninguna cosa del mundo vós ayades a dexar el regno, mayormente por mengua de lo que nós avemos a dezir e a fazer ca, señor, vós sodes aquel que Dios quiso e la vuestra buena ventura, que vós oviésedes el regno para nós ser anparados e defendidos e onrados así como lo somos sobre todos los del mundo por vós e por el vuestro esfuerço e por vuestro entendimiento» (ed. JML, 306-307; ed. CG, 254-255).

Estas palabras se ajustan a la primera de las *estorias* y no a la acción narrativa que han desplegado Garfín y Roboán; lo mismo sucede con las necesarias escenas en que los oyentes tienen que presenciar cómo los héroes agradecen a sus benefactores los favores recibidos (es el *redde quod debes*): Zifar fundará el monasterio de «Santi Espiritus»[273] en el lugar donde se encontraba la ermita en que había purificado su ser, el Caballero Amigo recompensará al pescador que se había burlado de sus pretensiones por cambiar de vida y los hijos harán lo propio con el burgués que los había recogido. Pero estas escenas constituyen el desenlace de la primera parte, amplificada por las *estorias* particulares de Garfín y de Roboán; si no, no se entendería que Zifar, al presentar en cortes a su familia, no hubiera hecho alusión a la defensa del reino acometida por sus hijos:

---

[270] Roboán cumple rigurosamente uno de los principios ideológicos del molinismo, «ca en todos los nuestros fechos devemos anteponer a Dios», ed. JML, 264; ed. CG, 230.

[271] Y él se jacta de haber recibido esa herida: «"dexemos esto agora estar, ca quien non lucha non cae; e conviene a los cavalleros mançebos provar alguna cosa de cavallería, ca por eso la resçebieron"», ed. JML, 257; ed. CG, 226.

[272] Ya enunciada por un pregonero, en la primera parte, cuando se va a ajusticiar al ribaldo: «"Quien tal faze, tal prenda"», ed. JML, 163; ed. CG, 166. Véase J. M. Cacho Blecua, «La crueldad del castigo», pág. 66.

> E en ese tienpo veía yo aquí mi muger, la primera, e dos fijuelos que en ella oviera e conoscía a la mi muger muy bien comoquier que ella non me conoscía; ca los fijos perdílos muy pequeños e non me podía acordar bien d'ellos, salvo ende que me acordava cuando la buena dueña contava de cómo los perdiera en aquel lugar. E son éstos e aquella buena dueña que allí vedes (ed. JML, 305-306; ed. CG, 254).

Ninguna referencia entonces a las peripecias militares ocurridas, sencillamente porque aún no habían pasado cuando Zifar logra la aceptación de su familia como cierre lógico que le permitirá desplegar los *Castigos*.

7.3.3.7: La *Estoria del infante Roboán*

Las *estorias* de Garfín y de Roboán se separaron de las dedicadas a los padres en virtud de su peculiar material temático y de la nueva orientación ideológica que apuntaba hacia otro público, instalado en un «presente» al que el recitador aludía de forma directa, para interferir en su desarrollo y advertir de la serie de «pecados» (caballerescos) que podían impedir a la corte alcanzar un mínimo grado de armonía social; esa trama de hechos lo que permitía, por tanto, era analizar el concepto de la •traición•.

---

[273] El recitador, consciente de la importancia de la escena, la acerca, una vez más, al presente en que se encuentra la audiencia, ya que se trata de una importante pauta de conducta: «E el Cavallero Amigo fízolo así e fue todo conplido como el rey mandó, de guisa que oy en día es el monesterio muy rico e mucho abondado. Después que fue todo acabado, el Cavallero Amigo fizo pregonar que todos los que quesiesen venir a la fiesta de Santi Espritus, que era la evocación de aquel lugar, que por onra de la fiesta e de aquella obra nueva, que les darían seños dineros de oro e de comer aquel día», ed. JML, 309; ed. CG, 256.

Dejando de lado el conjunto sapiencial referido a los *Castigos* (§ 7.3.3.8), no mucho después el libro tuvo que sufrir otra amplificación, aprovechando la línea argumental que propiciaba la caracterización de Roboán y su condición de segundogénito; ya el padre, al ver el ímpetu con que quería salir en •algara• contra el sobrino de Nasón, resumía unos rasgos que son los que ahora se van a ampliar[274], hasta el punto de adquirir una denominación concreta, como se señala al localizar geográficamente el Imperio de Trigrida:

> ... así como adelante oiredes en la *Estoria del infante Roboán*, cuando fue señor d'este inperio por sus buenas costunbres e porque·l' quiso Dios por la su bondat guiar (ed. JML, 549; ed. CG, 401)[275].

Se podría objetar que esto no es un título, sino una referencia a la línea narrativa (con el valor etimológico de •estoria•) que a continuación se va a desarrollar; con todo, lo que no se puede negar es la pretensión por unificar y dar sentido a este último bloque del texto, vinculando el desenlace anticipado a las claves ideológicas que han permitido alcanzarlo.

7.3.3.7.1: La amplificación: el nuevo tratamiento argumental

Por otra parte, la conexión de esta •estoria de Roboán• con el conjunto que la precede revela una serie de incongruencias que demuestra la existencia de •estadios redaccionales• anteriores o, cuando menos, de líneas textuales que no han sido bien anudadas; no se entendería de otro modo por qué Roboán en *P* 172 responde a las palabras que le había dirigido su padre en *P* 120, como si ambos parlamentos hubieran estado, en otro momento, unidos; así sucede que el padre, enterado de las intenciones de Roboán de salir a buscar su «honra» y de que éste es «propósito bueno» (por tanto, similar al suyo), comprende que debe admitir tal deseo y alabar esa conducta:

---

[274] En *P* 102: •El rey fue muy pagado de cuanto le oyó dezir e díxole así: "Mio fijo bien aventurado, dé vos Dios la su bendiçión e yo vos dó la mía, e id en el nonbre de Dios, ca yo fío por la su merçed que acabaredes todo cuanto quesierdes"•, ed. JML, 263; ed. CG, 229.

[275] Es lo mismo en *M:* 172*rb*, pág. 331. Uso, en este caso, la transcripción preparada por J. M. Lucía, como memoria de licenciatura: *La transmisión textual de •El libro del cavallero Zifar•: el manuscrito 11309 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Universidad de Alcalá de Henares, 1992; véase, también, ed. J. González Muela, pág. 375.

> *[P* 120] «Pues así es», dixo el rey, «Dios por la su merçed te lo endresçe e te lo lieve adelante. E fío por Él que así será. E segunt por mi entençión es, çierto só e non pongo en duda, que has a llegar a mayor estado que nós, por el tu propósito que tan bueno es» (ed. JML, 314-315; ed. CG, 259-260).

Convoca en este punto a sus dos hijos para la mañana siguiente a fin de transmitirles (véase, luego, pág. 1440) el saber caballeresco que le ha permitido a él alcanzar la dignidad real; una vez impartidas las enseñanzas, los hijos agradecen al padre los consejos dados, con un «Amén» (ed. JML, 469; ed. CG, 349) que cierra la escena, tras el cual Roboán, sin solución de continuidad, responde al comentario que su padre había formulado sobre su iniciativa de «probar el mundo»:

> *[P* 172] «Çertas», dixo luego Roboán, «señor, así lo quiera Dios ca lo que Dios comiença nós por acabado lo devemos tener; ca Él nunca començó cosa que non fuese acabada en aquel estado que Él la quiso dexar. E pues Dios nos començó a fazer merçed así como vós vedes, non ay cosa por que devemos dudar que Él non lo lieve adelante e dé çima a todo e, por amor de Dios, vos pido, señor, por merçed, que me querades enbiar e que me non detengades aquí ca el coraçón me da que mucho aína oiredes nuevas de mí con las cuales vos plazerá» (ed. JML, 472; ed. CG, 350).

No sólo se ha quebrado la consecución temporal de las acciones, sino la lógica interna del relato; Roboán no se refiere, en ningún momento, al curso terminado, sino que sigue previendo posibles dificultades para su salida, pidiéndole, así, al rey que consuele a su madre «con vuestras buenas palabras» (ed. JML, 472-473; ed. CG, 350). Esto indica que el redactor (o «trasladador») que ha dado forma final al libro, uniendo *estorias* que debieron de tener vida propia, ha insertado los *Castigos* en una escena que, en principio, poseía una clara coherencia unitaria; si ello es así, es porque la construcción de esta «estoria de Roboán» se plantea como lógica continuación de la referida a la guerra que los hijos libran contra el conde Nasón, a alguno de cuyos episodios se remite[276], lo que no sucede con la *estoria* de Zifar y de Grima; es más, en este punto puede percibirse otra contradicción de sentidos, ya que en *P* 173, Zifar, en cuanto rey, pide a la reina que autorice la salida de Roboán, presentándola como consecuencia de algo que no ha sucedido; le explica a la reina que tal idea ha surgido en el curso de las lecciones impartidas a sus hijos:

---

[276] En buena medida porque debe de tratarse del mismo público y conviene que reconozca esa secuencia de hechos; así, desde el centro de las Ínsulas Dotadas se re-

> «... porque Roboán, que es el menor, que así paró mientes en las cosas e en los castigos que les yo dava, e así los guardó en el arca del su coraçón, que se non pudo detener que non pediese merçed que le feziese algo e que le diese trezientos cavalleros con que fuese provar el mundo e ganar onra; ca el coraçón le dava que ganaría onra así como nós, con la merçed de Dios, o por aventura mayor» (ed. JML, 474; ed. CG, 351).

En otros momentos, algunos personajes han encubierto con «fermosas palabras» la realidad, pero ello era en virtud de las nuevas circunstancias a las que debían adaptarse y que requerían un ocultamiento momentáneo de su identidad; pero aquí, esta «mentira» no parece justificable; se trata de una más de las incongruencias de esta «bisagra» de amplificación, que se ha visto afectada por la incrustación de unos *Castigos*, que, en buena lógica, debían ir al final de las *estorias* de Zifar y de Grima; tampoco se entiende, por ejemplo, la reacción de Grima, que en *P* 173 acoge, con esperanzas de mejoramiento linajístico, la marcha de Roboán, pronosticando que llegará a ser emperador, con las muestras de pesar y las quejas de lamento (esperadas por un sector del público) en que prorrumpe de inmediato.

P 172-174 manifiestan, entonces, un encaje de situaciones y de comportamientos que responden a dos procesos de redacción diferentes. Estos aspectos son importantes porque revelan la multiplicidad de sentidos con que el libro se construye progresivamente; el doble tramo de *estorias* referidas a los hijos (actuando primero unidos, después Roboán por separado) se compone para analizar los valores sobre los que se debe asentar la «cavallería mançeba»; una vez que se ha mostrado la cara de la traición *(P* 95-120), se indaga en el concepto contrario, la virtud de la nobleza *(P* 172-221); ello se hace, además, con dos episodios maravillosos, que permiten realizar valoraciones comparativas.

---

cupera el otro ámbito maravilloso que ya se ha presentado: «que bien valía esta baxiella tanto o más que la que fue puesta delante del Cavallero Atrevido cuando entró en el lago con la Señora de la Traiçión, salvo ende que aquélla era de infinta e de mentira e ésta de verdat», ed. JML, 569; ed. CG, 414.

Los motivos que llevan a Roboán a «probar el mundo» se adivinaban ya en el empeño con que quiere enfrentarse a Nasón y en la prisa que se da por adquirir «fama» en la guerra particular que sostiene con el sobrino de este conde. No pueden extrañar los argumentos que maneja cuando solicita, en *P* 120, merced a su padre para que le deje marchar y le provea de lo necesario:

> «¿Ca qué pro me ternía de fincar yo aquí e aver vida muy viçiosa e muy folgada, sin ningunt bien fecho que yo feziese? Çertas, el día que yo muriere, morrá todo el viçio e toda la folgura d'este mundo, e non dexaríe en pos mí ninguna cosa por que los onbres bien dixiesen de mí[277]; ca bien vos digo, señor, que la mayor mengua que me semeja que en cavallero puede ser es ésta: en se querer tener viçioso e non usar de cavallería assí como le conviene, porque dándose el hombre al vicio, pónese en olvido e desanpárase de las cosas en que podría aver mayor onra de aquélla en que está; ca çiertamente la onra non se da si non [a] aquel que quiere trabajar por ella. E por ende vos pido merçed que non me querades sacar del propósito bueno en que estó, ca çiertamente ojo tengo para trabajar e para ganar onra» (ed. JML, 314; ed. CG, 259).

La «caballería» debe alejarse del riesgo que supone el «se querer tener viçioso» y contribuir, como soporte que es, a la construcción —moral y política— del entramado cortesano al que da pleno sentido[278]; la idea de inculcar esta clave en la nobleza encaja en el período de la minoridad de Alfonso XI, tan ajeno a estos valores como lo mostrara F. Sánchez de Valladolid, en la crónica de este reinado (§ 7.1.2.3.2.2). Por ello, en la *estoria* de Zifar y de Grima el concepto de la «honra» no se formulaba, como tampoco el propósito de «provar las cosas» que actúa como acicate de la acción de Roboán; nótese que ello no supone merma alguna de la estructura ideológica de la que surge el libro, sino una hábil orientación de los mismos conceptos para que otro público, situado en un presente problemático, pueda asimilarlos; por ello, en *P* 172, que es donde se encuentra el diálogo que en un principio estuvo unido al de *P* 120, el padre, como si no hubiera dado ya suficientes «castigos», enumera, sin olvidar uno, los principios de la ideología de la que él surge; ello lo hace porque intuye la continuidad de esos valores en la acción que va a emprender su hijo:

---

[277] Roboán se convierte en el primer personaje en manifestar esta preocupación, con que el molinismo quiere seguir imponiendo unas pautas de comportamiento en las cortes de Fernando IV y, sobre todo, en la de la minoridad de Alfonso XI.

[278] Obsérvese, y no importa adelantarlo, que tal es el significado del episodio de las Ínsulas Dotadas: la peligrosidad del «plazer» que comporta la pérdida de la identidad caballeresca.

> «Ca mi voluntad es que fagas lo que posiste en tu coraçón, ca creo que buen propósito de onra es que demandas e çierto só que si lo bien siguieres e te non enojares que acabarás tu demanda, con la merçed de Dios, ca todo onbre que alguna cosa quiere demandar o acabar, tan bien en onra como en ál que se fazer puede, aviendo con qué la seguir e fuere en pos ella e non se enojare, que acabarla ha çiertamente. E por ende, mio fijo, toma buen esfuerço en Dios, ca Él te guiará, ca a otros non guía sinon a los que se llegan a Él e se quieren guiar por Él. E por ende dizen que "aquel es guiado a quien Dios quiere guiar"» (ed. JML, 473; ed. CG, 350-351)[279].

Nótese la presencia de las mismas ideas: 1) la anteposición de Dios a cualquier «demanda» (palabra que conecta, además, con la propia de Zifar), 2) el no desesperarse por las dificultades de la empresa iniciada y 3) el actuar siempre conforme al esfuerzo de Dios. En estos planteamientos es donde debe percibirse esa unidad de sentidos que el libro, en su ensamblaje final de *estorias*, logra, sobre todo porque, en ese período que lleva de 1295 a 1321-1325, pueden mantenerse intactas las líneas maestras del pensamiento molinista. Lo que ocurre es que conviene formularlas de otra manera, abrirlas al nuevo público, «endulzarlas» con otras coberturas de ficción, vincularlas, en fin, a otras materias literarias. Pero, en el fondo, aunque haya modelos caballerescos diferentes, la ideología cortesana viene a ser la misma; es más: esta segunda generación de la caballería que representa Roboán es fruto directo de la primera, consecuencia de unas virtudes que deben mantenerse intactas[280].

7.3.3.7.2: La organización textual de la *Estoria del infante Roboán*

Siete son los núcleos narrativos de que se compone esta última *estoria* que cierra el libro; a través de ellos no sólo se demuestra el modo en que Roboán sabe sacar adelante su «propósito bueno», sino, con una rígida estructura de simetrías, se determina la evolución que el personaje sufre para hacerse merecedor del galardón final a que está destinado. Con indicación de los epígrafes de *P*, puede plantearse el siguiente esquema de planos narrativos, en los que se señala el espacio del que sale o al que llega el infante Roboán en su pesquisa aventurera y la acción principal que en tal lugar sucede, con la lógica transformación de su naturaleza o la verificación de sus virtudes:

---

[279] Esta última afirmación repite el contenido esencial con que el recitador había sancionado, en *M*, la gratitud con que Zifar encarece la recuperación de los hijos: «E por ende dizen que aquel es guardado el que Dios quiere guardar», ed. CG, 213; ed. JML, 235 (variante a pie de página).

[280] Tal es lo que he propuesto en mi análisis de «Los modelos caballerescos en el *Libro del cavallero Zifar*», en *Thesaurus*, en prensa.

A) *P* 172-175	Salida de Roboán de Mentón	Búsqueda de la «onra» caballeresca.
B) *P* 176-193	Reino de Pandulfa	Pruebas cortesanas y militares.
C) *P* 194-195	Condado de Turbia	Recuperación de la justicia caballeresca.
D) *P* 196-201	Imperio de Trigrida	Segunda investidura.
E) *P* 202-209	Ínsulas Dotadas	Conocimiento de la nobleza.
F) *P* 210-221	Imperio de Trigrida	Victoria sobre la traición. Justicia cortesana.
G) *P* 222-223	Matrimonio y regreso a Mentón.	Gratitud final. Consecución de la «onra» caballeresca y linajística.

La acción es circular y todo el proceso narrativo adquiere sentido en función del eje que constituye la segunda investidura (imperial) del ser caballeresco que se entrega a Roboán al llegar al Imperio de Trigrida. A partir de ese punto, las conexiones son sencillas de establecer: *A* y *G* abren y cierran ese proceso de búsqueda de una «onra» que sólo se alcanza en el momento en que Roboán asegura su continuidad linajística, transmitiendo las virtudes paternas a ese «Fijo de la Bendiçión» de cuyas acciones se ofrece sucinto resumen; *B* y *F* constituyen los núcleos más extensos, porque en ellos debe demostrarse la doble naturaleza del esfuerzo caballeresco: por una parte, las acciones militares con que se defiende una realidad cortesana, por otra, el valor que se concede a la palabra (soporte de la cortesía *[B:* dueña Gallarda] y de la impartición de la justicia *[F:* caballero Amigo-conde Faran]) como componente esencial de la identidad perseguida; por último, dos paréntesis narrativos sitúan a Roboán ante dos pruebas que arrojarán resultado contrario: en *C*, librará a un conde del miedo de ser depuesto por sus vasallos, gracias a su habilidad como contador de «exemplos», mas en *E* no podrá librarse a sí mismo de los engaños (quizá necesarios) a que el diablo, en forma de dueña hermosa, le somete. Sea como fuere, el episodio determinante de todas estas conexiones temáticas se sitúa en el centro mismo del conjunto narrativo, en ese acto de nueva investidura caballeresca con que el emperador le entrega una segunda naturaleza con la que podrá ya acometer la empresa de las Ínsulas Dotadas (en donde padece una verdadera maduración espiritual) y convertirse así en el heredero de Trigrida; interesa de ese episodio *(P* 197) no sólo la prolija descripción con que se van sucediendo las distintas fases de la ceremonia de investidura, sino esa conciencia del doble ser que adquiere Roboán, puesto que, en buena lógica, el emperador le advierte de que, a partir de ese momento, sus acciones tendrán que ser equivalentes a las que dos caballeros pudieran acometer; esta dificultad no arriedra a Roboán:

> «E çertas, señor», dixo el infante, «bien se puede fazer esto con la merçed de Dios, ca queriendo onbre tomar a Dios por su conpañero en los sus fechos, fazer puede por dos cavalleros e más con la su ayuda» (ed. JML, 543-544; ed. CG, 398).

Como su padre hiciera en el asedio de Mentón, Roboán convierte a Dios en «conpañón» suyo, asumiendo la clave ideológica que sostiene a las demás: el poder de Dios sobre las acciones humanas y el modo en que hay que aprender a guiarse por sus pasos.

7.3.3.7.3: La nueva caballería

El modelo caballeresco que representa Roboán es consecuencia directa del paterno (la caballería como soporte de la realeza), pero adaptado a las circunstancias del nuevo marco social, en cuyo presente debe instalarse la figura de este segundogénito. Una de las ideas esenciales que va a convertir en eje de acción caballeresca será la evitación de todo vicio o «plazer» que pueda suponer una merma de sus cualidades; ello no sólo porque lo haya razonado el infante, sino porque lo demuestra de inmediato al hacer caso omiso de las «alegrías» con que los habitantes del reino de Mentón quieren detener o retrasar su marcha; ni él ni los que le acompañan se dejan seducir por tales halagos:

> Pero que los cavalleros mançebos que con él ivan, non querían estar de vagar, ca los unos lançavan e los otros bofordavan e los otros andavan por el canpo a escudo e a lança faziendo sus demandas (ed. JML, 478; ed. CG, 354).

La adquisición de la destreza en las armas se convierte en el principal de los ejercicios de estos «cavalleros mançebos» que comparten con el infante los valores con que el recitador lo describe de inmediato:

> E el que lo mejor fazía todo esto entr'ellos todos era el infante Roboán cuando lo començava; ca éste era el mejor acostunbrado cavallero mançebo que onbre en el mundo sopiese, ca él era mucho apuesto en sí e de muy buen donario, e de muy buena palabra e de muy buen resçebir, e jugador de tablas e de axadrez, e muy buen caçador de toda ave mejor que otro onbre e dezidor de buenos retraires, de guisa que, cuando iva por el camino, todos avían sabor de lo aconpañar por oír lo que dezía e partidor de su aver e muy francamente allí do convenía e verdadero en su palabra e sabidor en los fechos, de dar buen consejo cuando gelo demandavan, non atreviendo mucho en su seso cuando consejo de otro oviese mester, e buen cavallero de sus armas con esfuerço e non con atrevemiento, e onrador de dueñas e de donzellas *(íd.)*.

Como en el caso de su padre, la rigurosa observancia de las «buenas costunbres» se convierte en la base de esta personalidad caballeresca, pero los rasgos que demuestran ese mantenimiento son ya otros y giran, de modo esencial, en torno al valor de la «palabra», cauce de esa «apostura» y «buen donaire» adquiridos en su formación cortesana; de ahí, la alusión a las «disputas» (embebidas en el término «resçebir») y a los «retraires» (tras los que cabe adivinar una amplia secuencia de poemas de carácter satírico), que constituyen una muestra de un ingenio que, poco a poco, puede ser ya compañero del «seso natural» en que doña María asentara el dominio de las relaciones humanas y sociales de la corte; aquí el «seso» sigue constituyendo la pieza esencial de las virtudes caballerescas, proyectado en acciones consiliarias y en hechos militares, que han de estar guiados por el esfuerzo y no el atrevimiento, como ya se había puesto de manifiesto en la guerra sostenida contra Nasón.

Esta doble línea de actuación (la pericia con las palabras y con las armas) es la que requiere el largo núcleo de acciones que ocurren en el primer espacio al que llega Roboán, el reino de Pandulfa, gobernado por la infante Seringa, contra la que, por su condición de mujer, continuamente se movían hostilidades, lo que merece severa reconvención del recitador[281]. Seringa preside un entramado cortesano en el que el valor de la «palabra» va a adquirir todo su sentido; allí no podrá por menos de extrañarse ante las razones con que Roboán justifica su viaje[282] y asistir, con cierto temor, a una de las más duras pruebas que le están reservadas a este caballero desconocido y que, en cierta manera, puede comprometer la «mesura» que reina en el ámbito social que de ella depende; Roboán deberá enfrentarse a la dueña Gallarda, que anuncia su pretensión de comprobar la naturaleza cortés de este recién llegado:

> «... e bien vos digo verdad, señora, que me plazería que vos veniese otra vegada a ver, por que yo podiese con él fablar e saber si es tal onbre como paresçe. E prométovos, señora, que si comigo fabla, que lo yo proeve en razonando con él, deziéndole algunas palabras de algunt poco de enojo, e veré si dirá con saña alguna palabra errada» (ed. JML, 482; ed. CG, 356-357).

El episodio es paralelo al del debate que Zifar, en cuanto «cavallero desaventurado», había sostenido con el ribaldo al llegar al punto más bajo de su naturaleza; bien que allí se trataba de razones filosóficas y religiosas y aquí se cruzarán sutiles juegos de palabras, con los que Roboán acabará envolviendo a Gallarda, hasta lograr que ella misma caiga en la trampa de su prueba, como bien le había advertido Seringa:

> «... ca por aventura cuidaredes provar e provarvos han o, por aventura, querredes burlar e burlarvos han» (ed. JML, 482-483; ed. CG, 357).

Tal es lo que sucede: Roboán alaba a Gallarda en público y, ante los desprecios con que le paga, le pide que mienta como él mismo acaba de mentir; el grito de Gallarda descubre su vergüenza y da pie a que Roboán le dirija una grave reprimenda, pensada sobre todo para el público femenino, puesto que tales pruebas y galanteos pueden implicar un serio peligro para la «mesura cortesana» que en el libro se predica; el recitador no duda en sumarse a la reconvención moral y encauzarla a la audiencia que le está escuchando:

---

[281] Y es de suponer que de doña María: «E porque era muger, los reys sus vezinos de enderredor fazíanle mucho mal e tomávanle su tierra non catando mesura, la que todo onbre deve catar contra las dueñas», ed. JML, 480; ed. CG, 355.

[282] «"Mucho avedes lazrado" dixo la infante. "Non es lazerio", dixo él, "ninguno al onbre que anda por do quiere a su voluntad". "E ¿cómo?", dixo la infante, "¿por vuestro talante vós venistes aquí a esta tierra, ca non por cosas que oviésedes mester nin de recabdir?". "Por mio talante", dixo el infante, "vine yo a esta tierra e recabdaré lo que Dios quisiere e non ál"», ed. JML, 480; ed. CG, 355.

> Çertas, mester sería un infante como éste en todo tienpo en las casas de las reinas e de las dueñas de grant lugar que casas tienen, que, cuando él se asentase con dueñas o con donzellas, que las sus palabras obrasen así como las d'este infante e fuesen de tan grant virtud por que sienpre feziesen bien e guardasen su onra. Mas ¡mal pecado!, en algunos logares contesçe que en lugar de las castigar e de las dotrinar en bien, que las meten en bolliçio de dezir más de cuanto devían, e aun parientes ay que non catan onra d'él nin d'ellas que las ponen en estas cosas, e atales ay d'ellas que las aprenden muy de grado e repiten muy bien la leiçión que oyeron (ed. JML, 492-493; ed. CG, 362).

Como en el caso de la *estoria* de Garfín y de Roboán, la amplificación textual obliga a seleccionar los problemas del presente y a insertarlos en la trama narrativa, a fin de corregirlos; ya en el descenso al Otro Mundo del lago solfáreo, se lanzó una dura diatriba contra las veleidades del loco amor del mundo y contra sus servidores (esas «cobigeras»); ahora, se formulan similares críticas contra el fácil, y por ello torpe, decir de dueñas y doncellas; si estos planteamientos llegan a constituir una seria preocupación para los promotores de estas *estorias* es porque, en verdad, debía de existir una conciencia cortesana proclive a tales esparcimientos y «bolliçios»; esto no hace más que demostrar la coherencia ideológica del libro entero y el modo en que sus diversas secciones obedecen a diversos impulsos de producción que no se contradicen en absoluto.

El episodio es importante: Roboán extirpa de la corte de Seringa el peligro del «mal dezir»; él representa un orden moral distinto, como lo manifiestan enseguida los útiles coloquios que mantiene con la infanta:

> ... fablando con la infante en solaz, pero non palabras ledas, mas mucho apuestas e sin villanía e sin torpedat (ed. JML, 495; ed. CG, 364).

Esperan, así, el regreso del Caballero Amigo, comisionado como mensajero para intentar frenar el avance del rey Grimalet sobre Pandulfa. No han de ser sólo las correcciones de dueñas las tareas de que se ocupe Roboán, también, como hiciera su padre, deberá defender este territorio de una agresión que ha sido lanzada desde el centro mismo de la «soberbia», no ahora nobiliaria, sino regalista. Las expectativas del público no debían de ser muy exigentes: este Grimalet es modelo de desmesura y, así, al saber que Roboán le pide que, por amor a él, desista de sus pretensiones, su respuesta es síntesis de un orgullo[283] que no tardará en ser abatido, como era previsible: a pesar de la diferencia numérica, Roboán se dirige contra el real del enemigo, captura al hijo y lo utiliza como valiosa pieza de una negociación, en la que demostrará las habilidades de su «seso» como consejero. Una nueva referencia al presente se desliza en estos acuerdos de paz, ya que los embajadores de Grimalet justifican la conducta del monarca con un pragmatismo que no admitía vuelta de hoja:

> «Señor [...] estas cosas que vós dezides non se guardan entre los reys, mas el que menos puede lazra, e el que más, lieva más» (ed. JML, 516-517; ed. CG, 380).

Lo que le permite a Roboán, desde el saber caballeresco que representa, distinguir entre reyes buenos y malos, con una curiosa amonestación moral:

> «A eso», dixo el infante, «entre los malos reys non se guardan estas cosas, que entre los buenos todas se guardan muy bien, que non faría mal uno a otro por ninguna manera, a menos de mostrar si avía alguna querella d'él, que gela emendase, e si non gela quisiese emendar, enbiarlo a desafiar así como es costunbre de fijosdalgo. E si de otra guissa lo faze, puédelo reptar e dezirle mal por todas las cortes de los reys» (ed. JML, 517; ed. CG, 380).

Éste es el modelo de conducta política que se está predicando en esta obra, en la que continuamente se valoran las acciones del poder regalista mediante el fiel de la balanza de la caballería.

Y aún le queda una dura prueba que pasar a Roboán. Seringa, primero por medio de su tío y luego ella misma, con razones discretas, se ofrece en matrimonio al libertador del reino. La tentación es fuerte porque Roboán se siente muy atraído por la infanta, pero sabe que, si acepta, no podrá culminar el proceso de formación que le ha lanzado a «probar el mundo». Aún no está preparado para asumir la sujeción que representan el matrimonio y la vida cortesana que tendría que presidir; aún debe seguir su camino, porque Dios no le ha enfrentado a todas las pruebas de las que depende la construcción de su dimensión caballeresca; con todo, sus buenas palabras consiguen un plazo temporal, como antes Zifar lo lograra obtener de la niña-reina de Mentón:

---

[283] «"Sobre el omenaje que me feziste, te mando que digas a aquel loco atrevido que te aca enbió, que por desonra d'él que d'estos seis días quemaré las puertas de la çibdat do él está, e la entraré por fuerça, e a él castigaré con esta mi espada de guisa que nunca él cometa otra tal cosa como ésta"», ed. JML, 497; ed. CG, 365.

> ... «pero quiero que sepades de mí atanto que del día en que nasçí fasta el día de oy, nunca sope amor de muger a par de conbusco, ca una sodes de las señoras que yo más amo e más preçio e quiero en mi coraçón, por la grant bondat e el grant entendimiento e la grant mesura e el grant sosiego que en vós es. E comoquier que me agora quiero ir, pídovos por merçed que me querades atender un año, salvo ende si falláredes vuestra onra muy grande, con que el vuestro coraçón sea muy entregado; ca non ay cosa en este mundo por que yo quesiese que por mí perdiésedes grande onra, si Dios vos lo quisiere dar» (ed. JML, 530; ed. CG, 389-390).

La respuesta de Seringa descubre la hondura de su amor, ya que concede al infante tres años de plazo, en lo que podría constituir una más de las pautas de comportamiento que se están entregando a una audiencia femenina, a la que el recitador ya se ha dirigido de un modo directo y para la que se van creando diversos modelos de conducta.

Roboán vuelve a un camino en el que va probando los valores que su padre le ha entregado[284]; por ellos ha librado a Pandulfa del asedio de la soberbia y podrá escapar de otra difícil situación en que le pone el conde de Turbia, que querrá aprovechar la tropa del infante para defenderse y castigar a unos vasallos, a los que ha sometido a continuas injusticias[285]. Roboán no se dejará engañar, porque sabe que, antes de actuar de una manera precipitada, debe averiguar la verdad; su entendimiento le permitirá discernir la falsedad con que este amedrentado conde le recibe:

> «... dezitme la verdat e non me ascondades ende ninguna cosa ca, si tuerto toviésedes e me lo encobriésedes por aventura, sería

---

[284] Este paralelismo entre aventuras paternas y filiales es uno de los ejes del trabajo de Cristina A. Ribeiro, «O *Libro del Caballero Zifar* e o titubear do romance», en *O género do texto medieval*, ed. de C. A. Ribeiro y M. Madureira, Lisboa, Cosmos, 1997, págs. 77-84.

[285] El episodio ha sido analizado por Graciela Rossaroli de Brevedan, «La aventura de Roboán en el Condado de Turbia», en *Studia Hispanica Medievalia II*, ed. de Rosa E. Penna y María A. Rosarossa, Buenos Aires, 1990, págs. 49-57.

> vuestro el daño e mío, e fincaríemos con grant desonra, ca Dios non mantiene en el canpo si non [a] aquel que sabe que tiene verdat e derecho» (ed. JML, 533-534; ed. CG, 391-392).

Roboán soluciona el caso con un «exemplo» en el que una noble reina[286] logra que su marido, un rey injusto, pida merced a esos vasallos a los que ha afrentado; así lo hace, entregándoles la corona y recibiendo, a cambio, el perdón de ellos, en una nueva demostración del modo en que la realeza debe apoyarse en la clase caballeresca. Tal le ocurrirá a este conde de Turbia, ayudado, ya ahora sí, por la enérgica voluntad de Roboán al asegurar la enmienda del noble. No sólo con las armas se consigue la justicia, sino con la palabra, como acaba de demostrar Roboán. Puede ya acceder a la segunda naturaleza de su condición caballeresca y enfrentarse a la prueba más difícil de todas, la de las Ínsulas Dotadas.

7.3.3.7.4: El descubrimiento de la nobleza: las Ínsulas Dotadas

En efecto, Roboán que, hasta este punto, ha escapado con bien de todas las pruebas (cortesanas y militares) a que se ha enfrentado, no sabrá precaverse contra las intrigas de los mezquinos consejeros del rey, que ven cómo, progresivamente, van perdiendo influencia en la corte imperial[287]; la celada que preparan al infante es sutil; se trata del motivo de la «pregunta fatídica», castigada con la muerte; le sugieren que inquiera del emperador la razón por la que no ríe; cuando lo hace, el orden armónico en que se hallaba instalado desaparece, arrastrado por el «mal consejo» recibido[288]; no sólo resulta dañado el emperador, sino el marco social que da acogida a los encizañadores; por eso, Roboán asume su culpa[289] y acepta la prueba a la que es enviado:

---

[286] Y es una más de las figuras femeninas que están surgiendo directamente del modelo de conciencia política y moral que representa doña María.

[287] Así, se levanta el conde de Lan y resume la intención colectiva de «confonder e astragar a este infante que a esta tierra vino, por mal e por desonra de todos nós», ed. JML, 560; ed. CG, 407.

[288] «"Amigo, mal aconsejado fuestes, e Dios confonda al cuerpo del que en esto vos puso, porque tal pregunta me fuestes fazer, que a vós quiso matar e a mí quiso fazer perder un amigo muy bueno en quien yo mucho fiava e me tenía por muy bien servido e bien guardado en todas cossas"», ed. JML, 562; ed. CG, 408.

[289] «"Señor, agora creo que es verdadero el proberbio que dizen, que 'alguno se cuida santiguar e se quiebra los ojos'"», ed. JML, 563; ed. CG, 409.

> «... e llegaremos a la ribera de la mar, e ponervos he en tal logar que por aventura vos será mejor la muerte que la vida, o por aventura que será grande pro vuestro e grant onra vuestra, si fuéredes onbre de buen recabdo e lo supierdes muy bien guardar. Mas ¡mal pecado!, pocos son aquellos que saben sofrir la buena andança, e caen en mala andança e súfrenla, maguer non quieren» (ed. JML, 562; ed. CG, 408).

Un extraño y raudo batel lo conduce al segundo de los espacios mágicos del libro, las Ínsulas Dotadas, aunque éste se piense como contrapuesto al del lago solfáreo: quien habita en este Otro Mundo es la Señora de la Nobleza, magnífica emperatriz a la que sirven sesenta reyes y cuya raíz linajística se hunde ya en los fértiles cauces de la tradición artúrica, como hija que es de la Señora del Parecer, a quien salvara, otrora, don Yván[290]; y esto Roboán lo sabe tras superar una compleja ceremonia de recepción en la que ha debido demostrar su «entendimiento» ante una «donzella leyente» que consigo traía la *Estoria de don Yván;* la escena de la lectura comporta unas referencias especulares: esa «estoria de don Yván» acoge una dimensión linajística en cuyo presente habitan unos personajes que van a influir en ese otro presente en el que se encuentra Roboán, como a su vez los sucesos de la «estoria de Roboán» tendrán que proyectarse en el marco de la realidad externa; es continuo el empeño de entregar a los receptores no sólo claves doctrinales, sino procedimientos para saber comprender y asumir estas líneas argumentales; los oyentes deben construir también un especial «entendimiento» y probarlo, como lo hace el infante ante los hechos que le están refiriendo; unas técnicas de lectura se corresponden con unos determinados efectos de recepción y, lo que es más importante, la inclusión de ese concreto auditor en el mundo interior del libro que se está leyendo[291] y cuyos sucesos han de servir de clave para que el infante se integre en el orden de la realidad al que ha sido transportado; esa Señora del Parecer había dejado encantada a su hija, cuyo nombre, Nobleza[292], descubre el comportamiento que se pretende inculcar a una audiencia (interna: Roboán; externa: a la que se dirige el recitador), así como la dificultad de mantenerlo, porque, en buena medida, tal será el objetivo de la aventura a que ha de someterse el infante; por su trayectoria caballeresca y por la observancia de las buenas costumbres se le va a entregar, junto a Nobleza, un espacio prodigioso, cifra del mayor poder y de la mayor alegría a que podía aspirar[293]; y sin embargo, no lo podrá defender con la pericia de las armas; el único enemigo al que tendrá que vencer es a sí mismo, enfrentándose a una codicia (caballeresca) que acabará por expulsarlo de este ámbito insular[294]; en efecto, antes de que transcurra el plazo de un año, Roboán se topará, por tres ocasiones, con el diablo disfrazado en forma de «dueña», cuya hermosura aumentará en correspondencia con la tentación que mueva en su corazón: Nobleza atesora guardados en cámaras secretas, un alano, un azor y un caballo prodigiosos; son tres animales que representan distintas facetas del «plazer» caballeresco, asociadas a diversos lances cinegéticos; Nobleza, por el ser que la constituye, nada podrá negarle, pero le advierte del peligro de perderla; cuando le pide el caballo, sabe que tal acción ocurrirá sin remedio y ordena el bordado de un pendón con propiedades sobre-

---

[290] Véase Elisabeth Schreiner, «Die "Matière de Bretagne" im *Libro del Cavallero Cifar.* Zur Rezeption der "Matière de Bretagne" in zwei Episoden des *Libro del Cavallero Cifar*», en *Romanisches Mittelalter,* ed. de P. Messner, W. Pöckl y A. Brinner, Göppingen, Kümmerle, 1981, págs. 269-283, y Theresa A. Sears, «Further Aventures: *El caballero Cifar* and Variations on Arthurian Theme», en *Arturus Rex. Acta Conventus Lovaniensius,* ed. de W. van Hoecke, G. Tournoy, y W. Verbeke, Leuven, Leuven University Press, 1991, II, págs. 204-212. Para la identificación de esta *estoria* que oye, ahora, Roboán, véase § 7.3.4.3, pág. 1476, n. 368.

[291] «E la donzella llevava el libro de la estoria de don Yván e començó a leer en él. E la donzella leíe muy bien e muy apuestamente e muy ordenadamente, de guissa que entendíe el infante muy bien todo lo que ella leíe, e tomava en ellos muy grant plazer e grand solaz, ca çiertamente non ha ombre que oya la estoria de don Yván, que non resciba ende muy grand plazer, por las palabras muy buenas que en él di-

---

zíe. E todo ombre que quisiere aver solaz e plazer, e aver buenas costunbres deve leer el libro de la estoria de don Yván», cito aquí por *P*, conforme a la transcripción de M. A. Olsen, 134*b* (ed. JML, 567; ed. CG, 413). Se trata de una nueva demostración del modo en que hay otro público detrás de estas líneas argumentales; los gustos y aficiones de estos oyentes se utilizan para construir una trama narrativa que, amén de predicar las «buenas costunbres», explora el difícil equilibrio que existe entre los dos conceptos de «plazer» y «solaz»; el primero se refiere a un orden de alegría cortesana, mientras que el segundo posee claras implicaciones de carácter moral. He explicado este pasaje en «Narradores y oyentes en la literatura ejemplar», en *Tipología de las formas narrativas breves*, 1998, págs. 253-310; véanse págs. 253-256.

[292] «E el infante les preguntó: "E ¿cómo ha nonbre esta vuestra señora?" "Señor", dixieron ellas, "Nobleza". "E ¿por qué le dizen así?", dixo él. "Porque su padre le puso nonbre así e con grant derecho, ca ésta es la mejor acostunbrada dueña de todo el mundo, ca nobleza non puede ser sin buenas costunbres"», ed. JML, 567; ed. CG, 413.

[293] Así lo señala la Emperatriz, al casarse con Roboán: «"Biva este mio señor e acresçiente Dios en la su onra e en los sus días, e dure en el inperio, guardando a cada uno en justiçia e non menguando en el serviçio de Dios"», ed. JML, 568; ed. CG, 414.

[294] Como apunta Ronald G. Keightley: «There Roboan became the victim of his covetousness. At the prompting of the Devil who had assumed feminine form, Roboan asked his wife for what she had forbidden him to demand», véase «Models and Meanings for the *Libro del Cavallero Zifar*», *Mosaic*, 12:2 (1979), págs. 55-73; página 65.

naturales; se lo entrega cuando lo ve subido a la montura que lo alejará irremisiblemente de su lado:

> «E ruégovos que este pendón levedes por mi amor, ca nunca en logar del mundo entredes con él que non acabedes cuanto començardes» (ed. JML, 586; ed. CG, 425).

En efecto, como señala el recitador, Roboán ya no le pertenece[295] y apenas si le queda tiempo para avisarle del castigo que le está reservado por no haber sabido guardarla[296] y de pedirle un nombre —será «Fortunado»— para el hijo que aún no ha nacido; el *planctus* de Dido ante la marcha de Eneas resuena en las doloridas razones con que Nobleza cierra definitivamente el espacio insular en que se encuentra; incluso dos piezas líricas se ponen en la boca de los desconsolados amadores para que los oyentes perciban la hondura de su dolor[297]. Con la misma rapidez con que llegó a las Ínsulas, sale de ellas, para ser recibido por el emperador, que, día tras día, lo ha estado aguardando para poder formularle la misma pregunta que él le había dirigido:

> «... pero devedes tomar plazer e conorte, e reíd agora comigo, sí ayades plazer». «Çertas, señor», dixo el infante, «non podría reír por alguna manera, e si otro me lo dixiese matarme ía con él muy de grado». «¿Pues por qué», dixo el enperador, «fazíedes vós tal pregunta, por qué non me reía? Ca por ý pasé yo por do vós pasestes, ca yo fui el primero que ove aquel plazer e perdílo por mi mal recabdo así como vós fezistes» (ed. JML, 595; ed. CG, 430).

---

[295] «mas el poder non era ya en ella, sinon en el cavallo, en cuyo poder estava», ed. JML, 587; ed. CG, 425.

[296] El mismo que padecía el emperador de Trigrida: «e querredes vos tomar e non podredes, e non tomaredes plazer nin alegría, nin reiredes así como solíedes, e desearme hedes e non me podredes aver», ed. JML, 588-589; ed. CG, 426.

[297] Una prueba más del refinamiento de este nuevo público que no sólo requiere episodios maravillosos, sino la inserción de los mismos esquemas rítmicos y métricos a que están acostumbrados, y que deberían unirse a la famosa cantiga de Alfonso XI para ampliar la nómina de textos poéticos amorosos, escritos en castellano en las primeras décadas del siglo XIV. Para un análisis de estas piezas, véanse B. Dutton y Roger M. Walker, «El *Libro del Cavallero Zifar* y la lírica castellana», *Filología*, 9 (1963), págs. 53-67, más las pertinentes observaciones de P. Cátedra, «El entramado de la narratividad: tradiciones líricas en textos narrativos españoles de los siglos XIII y XIV», *JHR*, 2 (1993-1994), págs. 323-354, en concreto págs. 332-334, en donde subraya que el autor daba «más importancia a la yuxtaposición de géneros para crear situaciones narrativas variadas, que a la creación de caracteres. Aquí aprovecha su conocimiento de los géneros lamentatorios y de la tradición lírica clásica para incorporar elementos que mantienen una tensión novelesca en la larga despedida del matrimonio», páginas 333-334.

> •Roboán, amigo de Dios, non desanpares, ca Dios es contigo. E bien sabes que el rey de Mentón tu padre, nunca desanparó de la merçed de Dios por ningunt enbargo que·l' aveniese, e ayudólo Dios en todos sus fechos; por ende, esfuérçate en la su merçed e el poder de Dios, ca Él será contigo e te ayudará. E vengásete emiente del pendón que te dio la enperatriz, fija de la Señora del Pareşçer, que fezieron las siete donzellas santas, e sácalo e ponlo en una asta muy luenga, e çierto séy que luego que lo vean tus enemigos, se te dexarán vençer e los prenderás todos• (ed. JML, 615; ed. CG, 444).

Se trata, en efecto, de la victoria de las siete virtudes sobre los siete pecados capitales que representan los condes[299]; la rápida victoria que obtiene sobre los enemigos concluye con las reparadoras justicias (el Caballero Amigo cortará la cabeza al conde Faran) y las oportunas reflexiones del recitador, para incardinar estos hechos en la trama ideológica del libro:

> Onde bien aventurado es el que a Dios ha por sí, ca éste tal non ha por qué temer ninguna cosa [...] Ca grant locura e mengua de entendimiento serie en querer ninguno, por poderoso que fuese en este mundo, pararse contra el poder de Dios, que es sobre todos los poderosos (ed. JML, 617; ed. CG, 445).

Esto es lo que se ha querido demostrar con la *estoria* de Zifar (•caballero de Dios•) y de Grima (salvada por María), con la *estoria* de Garfín y de Roboán (derrota de la traición) y con esta tercera *estoria* dedicada a Roboán (al que se ha llamado •amigo de Dios•). El resto de las claves doctrinales vienen dadas por añadidura: el *Zifar* en su primer impulso de redacción y en las sucesivas amplificaciones que ha ido sufriendo se compone fundamentalmente para inculcar en la caballería unos valores religiosos que, a su vez, la conviertan en el soporte esencial de la realidad cortesana y, en consecuencia, del poder regalista. No otro es el objetivo que persigue Zifar con el adoctrinamiento que da a sus hijos.

---

[299] •By taking and using the banner made by these seven pure maidens, who must represent the seven virtues, Roboán becomes their vassal. The author of the *Zifar* is saying that the young knight will overcome the rebellious lords, who are symbols of sins issuing from his cupidity, by means of a banner emblematic of the seven virtues•. J. F. Burke, *History and Vision*, pág. 127.

De eso se trataba, de conocer la peligrosidad del «plazer» cortesano, los riesgos que comporta la codicia de unos «bienes caballerescos» (el alano, el azor, el caballo) que, en sí mismos, no resultan negativos si su uso y disfrute se encauzan correctamente. Roboán debía descender al interior de su corazón para sufrir la pérdida de una «alegría»; tal hecho, ya devuelto al orden de la realidad, significa esa maduración —espiritual y moral— que le permitirá convertirse en el heredero del emperador; por ello, la prueba enseguida se torna en positiva, cuando juntos, en la fuente de un vergel, ven bañarse a la misma dueña que les había engañado, burlándose de ellos con feas muecas:

> ... e fincó la cabeça en el suelo de la fuente, e començó a tunbar en el agua, de guisa que non podieron estar que non reyesen, pero el infante non podía reír de coraçón, mas de allí adelante reyeron e ovieron grant plazer e grant solaz en uno (ed. JML, 597; ed. CG, 431).

Juntos sacan la lección pertinente que la audiencia debe asumir: el diablo les ha hecho sabidores para guardarles del yerro y no creer en «falagueras palabras e engañosas» *(íd.)*[298].

Al año, Roboán se convierte en emperador de Trigrida. Como suele ocurrir, tendrá que demostrar no sólo habilidades políticas, sino su capacidad de defender el espacio cortesano que preside; en esta ocasión, tendrá que enfrentarse a la coalición que organizan los condes que le habían encizañado anteriormente; ahora hacen lo propio con dos de los reyes más poderosos; la guerra es inevitable y, en ella, va a destacar de forma singular el Caballero Amigo, apresado por el conde Faran, tras librar el consiguiente mensaje, y escapar de la esclavitud a que había sido reducido. El episodio es complejo, puesto que las fuerzas imperiales sólo dan para vencer a uno de los reyes; Roboán reza entonces y una voz celestial le recuerda el pendón prodigioso que le había sido entregado por Nobleza, con una aclaración que revela todo el entramado alegórico de este núcleo narrativo:

---

[298] O como apunta M.ª J. Lacarra: «Con la imagen de la doncella diabólica riendo parece ponerse punto final a la maldición [...] Una vez asumida la culpa y extraída por parte de Roboán la enseñanza de su experiencia pasada, a modo de *exemplum* vivido, desaparece definitivamente la enigmática incapacidad para reír», véase «De la Risa Profética a la Nostalgia del Paraíso en el *Libro del Cavallero Zifar*», *Actas IV Congresso AHLM*, IV, págs. 75-78; pág. 77.

7.3.3.8: Los *Castigos del rey de Mentón*

Los *Castigos* reflejan la evolución sufrida por las piezas consiliarias desde que se comienzan a traducir (y a recrear) en el filo de la mitad del siglo XIII (revísense § 3.4 y § 4.1). La preocupación por tornar asequible la enseñanza de estas obras había llevado a sus compiladores a incluir, en las mismas, líneas argumentales que, rozando en ocasiones la ficción, permitieran al receptor incorporarse a marcos narrativos habitados por personajes (naturalmente sabios o filósofos) ocupados en transmitir un saber a reyes o a infantes; de ahí, la oportunidad de crear esa pareja paradigmática de Aristóteles y de Alejandro; no puede olvidarse, además, cómo en el *Bocados* el macedonio se elevaba, por los conocimientos adquiridos, a la categoría de filósofo (I, págs. 466-470); el proceso conduce a los tratados que se construyen en el reinado de Sancho IV (§ 5.1): no sólo se estabiliza, en el *Lucidario*, la pareja maestro-discípulo (perseguida, luego, por don Juan Manuel en sus múltiples matices), sino que, a la par, la figura verdadera del rey asume ya, de modo decidido, su función propedéutica dirigiendo a su hijo un conjunto de enseñanzas para convertirlo en un buen monarca; el cambio es significativo, por cuanto no se precisa construir ahora un ámbito de verosimilitud, sino que es la propia corte la que se afana en ofrecer esa imagen de renovación por la que un rey deja de promover traducciones diversas y de compilar obras científicas, siempre sospechosas, para convertirse en impulsor de una doctrina política, que se exhibe asentada en principios de religiosidad y de ortodoxia filosófica; un rey que no se dedica a «cerrar» el saber en libros que se preparan para su cámara, sino a «abrirlo» en continuas demostraciones ejemplares para influir, con ellos, en los diversos estamentos cortesanos (cuando no, en otras cortes europeas)[300].

Esos *Castigos del rey Sancho IV* se componen para formar al futuro Fernando IV; el monarca vive y presta su figura para que todo ese nuevo orden conceptual, el molinismo, encuentre un lógico cauce de desarrollo; la temprana muerte de Sancho (1295) no provocará la desaparición de este modelo cultural, aunque sí el cambio de orientación; el alejamiento progresivo de la reina doña María de la corte y la pérdida de influencia en las tareas de gobierno son los factores que propician la creación de otras cortes (ya en el dominio de la ficción) que reflejan las circunstancias de un presente a veces hostil (caso de los *romances* de materia hagiográfica), pero sobre el que se quiere seguir ejerciendo un cierto control: el *Zifar,* como se ha visto, es una obra que nace con ese propósito, y los *Castigos del rey de Mentón* constituyen la mejor demostración de ese empeño por seguir transmitiendo unas normas morales, unas pautas de comportamiento a un presente afectado por múltiples tensiones sociales y políticas. Con todo, la quiebra de valores es inevitable: el joven Fernando IV (apenas asumida la mayoría de edad) no puede convertirse en el rey inspirador de un modelo político, fuerte y coherente, como el que auspiciara su padre; vivió siempre dominado por la nobleza y sometido a todo tipo de contradicciones (§ 7.1.2.2.3); recuérdese que tal es el ambiente en el que se crea el *Zifar:* un libro que cuenta la historia de la recuperación de la dignidad real por parte de un linaje y el modo en que ese rey transmite su autoridad a unos hijos, convertido en su maestro, como Sancho IV lo había sido de su sucesor; la viñeta es preciosa y recuerda a la de aquella miniatura con la que el ms. *C* de los *Castigos de Sancho IV* (I, pág. 914, n. 105) se abría:

---

[300] Y, por algo, en el prólogo de esta obra se enfrentaban «seso natural» y «ciencia»: pág. 1388; véase, luego, n. 318. Estos aspectos deben complementarse con Roberto J. González-Casanovas, «Ethical poetics in the "counsels" of the *Caballero Zifar*: The exemplification of wisdom as power», *Romance Languages Annual*, 1994, páginas 419-425.

> E otro día en la mañana fueron con el rey Garfín e Roboán, e oyeron misa con él. E cuando fue dicha, mandó el rey a todos los que ý estavan que se fuesen, porque avía mucho de librar en su casa de la su fazienda e pro del regno. E entróse en su cámara con sus fijos e asentóse el rey en su siella e mandó a ellos que se asentasen ant'él, las caras tornadas contra él, e bien así como maestro que quiere mostrar a escolares. El su comienço del rey fue éste (ed. JML, 315; ed. CG, 260).

Lo que ocurre en el interior del *Zifar* ya había pasado en la realidad externa; la diferencia es que, una década antes, ese orden cortesano, inspirado por la tutela de doña María, había sido capaz de cifrar en un libro las líneas maestras de su pensamiento. Esta situación desaparece en los primeros años del siglo XIV y ello obliga a reconstruirla, por completo, en una *estoria* que se llevará a su interior no sólo ese contenido doctrinal, sino a sus principales promotores, para influir, desde el centro mismo del libro, en el marco de la realidad histórica. La ficción nace con ese propósito: trata de configurar imágenes reales para que sean asumidas por un grupo de receptores, cuya evolución ideológica marca la propia transformación de la obra.

Sin estos planteamientos no habría manera de comprender por qué Zifar «castiga» a sus hijos con esta exhaustiva antología de los tratados sapienciales que las cortes castellanas de la segunda mitad del siglo XIII habían producido y consumido[301]. Es cierto que habría razones de lógica interna que permitirían explicar esta circunstancia: Zifar, ya rey de Mentón, recupera a sus hijos y procede a educarlos en virtud del estado a que su nueva condición los destina; Garfín es su sucesor y Roboán pone tanto empeño por mejorar su posición de segundogénito que su padre no duda en que alcanzará las más altas dignidades[302]. Sin embargo, nada sucede en el libro que no tenga correspondencia con el orden de la realidad externa, nada se expone en él que no haya sido planteado y ensayado anteriormente en otros tratados sapienciales; Zifar se ocupa de los mismos asuntos de que Sancho IV había hablado ya a su hijo y lo hace con similares procedimientos expositivos. Esta sabia combinación de planos argumentales y de referencias históricas es la que permite que tanto la voz de un rey, fallecido en 1295, como su voluntad regia, construida por doña María, sigan proyectándose más allá del ámbito curial para el que habían sido creadas.

Lo cierto es que estos *Castigos* forman parte indisociable del orden narrativo con que es construida esta obra; es más, como ya se ha sugerido, no sería extraño suponer que este conjunto consiliario constituyera el cierre perfecto de esa *estoria* de Zifar y de Grima, núcleo inicial de un libro, pensado como un verdadero regimiento de príncipes, vinculado a esos tratados sapienciales anteriores: el contenido doctrinal de *Flores* (extraído de la versión amplia)[303], la visión ideológica perfilada en los *Castigos de Sancho IV* y las líneas maestras de la producción jurídica del mismo período, con esa especial integración del derecho canónico de *Partida I* y del derecho nobiliario que se había fijado en *Partida II*[304]; todo llega al interior de este curso de gobernación política que Zifar va a dictar a sus hijos, porque se trata de ideas impulsadas como consecuencia de problemas sociales, a los que esas recopilaciones habían intentado dar respuesta.

---

[301] Contando con las propias fuentes de que se habían nutrido tales colecciones: los *Moralium dogma philosophorum* o el *Liber consolationis et consilii* de Albertano de Brescia. Por supuesto, el *De preconiis Hispaniae* de Juan Gil de Zamora será tan determinante en este trazado de ideas como lo fue en la armazón del propio molinismo (I, págs. 861-862, n. 17).

[302] Recuérdese la cita de *P* 120, en § 7.3.3.7.1, pág. 1422. Éste es uno de los aspectos que subraya J. M. Cacho Blecua: «En cuanto padre, Zifar tenía la obligación de educar a los hijos, por lo que lo hace en la edad apropiada, dándoles las enseñanzas para sus futuras misiones. Las ha expuesto en el momento narrativo adecuado cuando la familia se ha podido reconocer y reunir públicamente, y cuando los jóvenes comienzan su "mancebía", su tercera edad, tienen que valerse por sí mismos y están destinados a gobernar», véase «Los "castigos" y la educación de Garfín y Roboán en el *Libro del cavallero Zifar*», en *Nunca fue pena mayor*, 1996, págs. 117-135; pág. 131.

[303] Señala J. M. Lucía, en el prólogo de su tesis: «El hecho de que *Castigos* derive directamente de *Flores*, y no como un modelo lejano o memorístico, sino como un modelo real que el autor del *Zifar* "copia" y amplifica gracias a otras fuentes, convierte a *Flores* y, en concreto las lecturas de hB [mss.], en un texto de apoyo para la *constitutio textus* y una ayuda para la *enmendatio* cuando lo hemos considerado estrictamente necesario», pág. CVI.

Por ello, los *Castigos*, como compendio ideológico, conforman la base textual desde la que se procederá a la amplificación que el libro sufre, en función de los cambios sociales que intentarán derribar ese modelo de pensamiento político. Zifar, por ello, se va a convertir en el mejor propagador del molinismo, en el defensor de una ideología que, por su palabra, seguirá informando el pensamiento cortesano de las dos primeras décadas del siglo XIV; cuando menos, las tensiones del presente, los enfrentamientos entre aristocracia y realeza a que alude este rey de Mentón sólo pueden comprenderse en ese período de minoridades por que atraviesa Castilla hasta que en 1325 Alfonso XI asume, con energía, las funciones de gobierno[305].

7.3.3.8.1: La estructura de los *Castigos del rey de Mentón*

Zifar sabe muy bien cuáles han de ser los asuntos de que debe tratar con sus hijos y los enuncia en el momento de convocarlos:

> Mas quiero que Garfín e tú seades cras en la mañana comigo en la mi cámara, ca vos quiero consejar tan bien en fecho de cavallería como en guarda de vuestro estado e de la vuestra onra cuando Dios vos la diere (ed. JML, 315; ed. CG, 260).

---

[304] F. J. Hernández ha desentrañado alguna de estas relaciones, demostrando la influencia de una versión latina del *Poridat*: «La *Poridat* llega al *Cifar* a través de lo citado por Gil de Zamora. En cuanto a las *Partidas*, es posible que haya influencia directa, aunque en la mayoría de los casos los reflejos que aparecen en el *Cifar* puedan explicarse también con el *De preconis*», véase «Sobre el *Cifar* y una versión latina de la *Poridat*», en *Homenaje Universitario a Dámaso Alonso*, Madrid, Gredos, 1970, págs. 101-119; pág. 119.

[305] De donde la conveniencia de ser cautos a la hora de manejar esta fecha para situar esta múltiple construcción del *Zifar*; es cierto que entre 1325-1328 los problemas vienen a coincidir con los de 1321-1325, pero ya, en ese final de década, hay un nuevo contexto cortesano, con otras preocupaciones; ello no obsta para que el *romance* siga siendo uno de los textos esenciales de esa afirmación ideológica que se promueve en torno al rey; es más: posiblemente sea éste el momento en que la obra alcanza su estado definitivo, el que transmiten *M* y *P*, los dos códices cuatrocentistas.

El orden es el lógico: el estamento de la caballería es soporte de la realeza, pero sólo cuando sus miembros practican la «verdadera nobleza»[306], o lo que es lo mismo, participan del orden moral diseñado por el molinismo y que ya ha sido verificado en la primera parte de esta obra. Por tanto, la estructura de los *Castigos del rey de Mentón* refleja una progresión perfectamente calculada: en primer lugar, se exponen las virtudes a que debe amoldarse el grupo social de la aristocracia, para hablar después de las obligaciones de los reyes y tratar, por último, del modo en que debe utilizarse ese poder caballeresco; son tres planos, por tanto, que a su vez se dividen en dos niveles, uno caracterizado por la dimensión expositiva, otro por la orientación práctica; como ocurre en los tratados sapienciales, no sólo se transmite un contenido, sino los procedimientos para pensarlo y los recursos para asimilarlo. El siguiente esquema puede dar idea de la articulación de este contenido[307]:

A) Estamento de la nobleza (*P* 121-138)

- A.1: Principios doctrinales del molinismo.
- A.2: Discurso sobre la «verdadera nobleza».

B) Estamento de la monarquía (*P* 139-162)

- B.1: Nobleza de los reyes.
- B.2: Arte de la gobernación política.

C) Estamento de la caballería (*P* 163-170)

- C.1: Arte militar.
- C.2: Sobre los oficios cortesanos.

---

[306] Una vez más: por algo, Roboán será llevado a las Ínsulas Dotadas antes de convertirse en emperador (§ 7.3.3.7.4).

[307] Recuérdese el problema de la capitulación del *Zifar*; el ms. *M* divide esta materia en catorce epígrafes, dedicados en buena medida a resaltar las unidades ejemplares; el ms. *P*, por su parte, precisa de cincuenta y un epígrafes que seleccionan las ideas principales, aunque en ocasiones el corte textual se antoje bastante arbitrario; J. M. Lucía da acogida a toda esta sección en un solo capítulo, el noveno en su propuesta de «Hacia la partición original del *Libro del cavallero Zifar*», pág. 129.

No es sólo el modelo cultural que se había construido en la corte de Sancho IV el que encaja con este desarrollo de ideas, sino, como consecuencia, el propio entramado argumental que, hasta este punto, se ha puesto de manifiesto: porque Zifar ha actuado conforme a las claves del molinismo *(A.1)* y ha dado muestras sobradas de un comportamiento acuñado en las virtudes de esa «verdadera nobleza» *(A.2)*, logra recuperar una condición regia *(B.1)*, que no depende de unos derechos linajísticos o de una herencia, sino de unas cualidades morales que le permiten fijar ese modelo de regimiento político *(B.2)*, que ha de ser defendido *(C.1)* y servido *(C.2)* por la propia institución de la aristocracia; que estos dos últimos planos, sobre todo el relativo a los oficios, no hayan pasado más allá de un simple esbozo demuestra, bien a las claras, los problemas reales a que tuvo que enfrentarse doña María en el reinado de su hijo y en la minoridad de su nieto. Sólo Zifar, en cuanto rey de Mentón, logró otorgar coherencia a un pensamiento que Fernando IV no supo mantener; cuando menos, albergado en el dominio de la ficción pudo recibirlo su nieto Alfonso XI (véase pág. 1274).

7.3.3.8.1.1: El estamento de la nobleza

Zifar es consciente de que debe la recuperación de su linaje regio a la observancia de unas virtudes nobiliarias, innatas en su condición de hidalguía; mantener ese conjunto de «buenas costumbres» le ha permitido purificar su ser y hacerse merecedor de la corona de Mentón; de ahí que los principios esenciales del molinismo (definidos en el prólogo: § 7.3.3.4.1), vuelvan a proyectarse ahora para definir el marco inicial de la enseñanza *(A.1:* 121-125); tres ideas destacan en este orden:

1) La necesidad de anteponer a Dios sobre todas las cosas *(P* 121, *M* 1); 2) este principio requiere el «exemplo», extraído de *Flores* (I, págs. 261-262), de un rey de Armenia que carece de la paciencia necesaria para sufrir el sermón de un predicador; cuando comprende su error, pide a un físico una receta para curar los pecados; este médico lo toma por un caballero (detalle importante que no aparece en *Flores)* y le dicta la «receta del xarope»; sus ingredientes no son los mismos en *M* que en *P*; el ms. del siglo XIV acuerda con la fuente, mientras que el ms. *P* incorpora algún término nuevo (en cursiva) que acerca estas virtudes a la dimensión caballeresca:

> Toma las raízes del temor de Dios e el meollo de los sus mandamientos e la corteza de la su buena voluntad de los querer guardar e los mirabolanos de la ***homildat***, e los mirabolanos de

> la *castidat*, e los mirabolanos de la caridat e la semiente de la esperança e la semiente del atenpramiento de la mesura e la semiente de la costança, que quiere dezir firme, e la semiente de la vergüença, e ponlo a cozer todo en caldera de fe e de verdat, e ponle fuego de justiçia, e sórbelo con viento de sapiençia, e cuega fasta que... (ed. JML, 319; ed. CG, 262-263)[308].

Esa «humildad» y esa «castidad» serán dos de las líneas esenciales del discurso de Zifar y conectan con preocupaciones esenciales del modelo cultural de la corte de Sancho IV.

3) El valor del consejo lo demuestra el «exemplo» de la calandria y el cazador[309]; con tres sentencias gana el ave su libertad[310], aunque comprueba enseguida que de nada le han servido al cazador, que cae rápidamente en sus engaños y acaba muriendo por su codicia; con este desenlace, Zifar demuestra a sus hijos la conveniencia de guiarse por este contenido sapiencial:

> «E vós, mios fijos», dixo el rey de Mentón, «sienpre parat mientes a los consejos que vos dieren e los que viéredes que son en razón e pueden ser a vuestra pro e a vuestra onra rescebitlos de grado e usat d'ellos, e non de los que fueren sin razón e entendades que non pueden ser» (ed. JML, 325-326; ed. CG, 266).

Como se ha señalado antes, toda la trama narrativa anterior del *Zifar* funciona como *exemplum* demostrador de estas ideas: 1) quien es «caballero de Dios», 2) se convierte en «caballero desaventurado», tras tomar ese «xarope» con el que acendra su ser, para 3) ganar la condición regia, desde la que demuestra sus dones consiliarios; a lo largo de sus peripecias, él sí ha cumplido las tres admoniciones de la calandria: a) no ha creído lo que no podía ser (y es su fe la que le mueve a abandonar su tierra natal), b) no se ha afanado en buscar lo perdido (la desmembración de la familia lo demuestra) y c) no ha acometido cosas que no hubiera podido acabar. Por ello, puede oficiar ahora de «maestro» de sus hijos, a quienes ofrece, de modo previo, estas claves doctrinales (mantengo el orden de *M*) por las que podrán asimilar las ideas que él va a exponer:

---

[308] Ms. *M*: «Toma las raízes del temor de Dios e meollo de los sus mandamientos e la corteza de la buena voluntad de los querer guardar, e los mirabolanos de la caridat, e semiente de atenpramiento de mesura, e la semiente de la costança que quiere dezir firme, e la semiente de la vergüença e ponlo a cozer todo en caldera de fe e de verdat, e ponle fuego de justiçia e sórbelo con viento de sapiençia...», fol. 103*r*, transcrip. de J. M. Lucía; ed. de J. González Muela, 234. Véase *Cuento y novela corta en España 1*, págs. 205-210.

[309] J. M. Cacho Blecua señala: «En el contexto de las enseñanzas del padre a sus hijos parece significativo que la primera de las enseñanzas se centre en el consejo. De la misma manera que sucede en el *Conde Lucanor* en el ejemplo I [...] si el padre enseña a sus hijos mediante los consejos, la primera de las lecciones consiste precisamente en su elección adecuada, en su entendimiento y en su puesta en práctica», véase «Del "exemplum" a la "estoria" ficticia: la primera lección de Zifar», en *Tipología de las formas narrativas breves*, págs. 209-236; pág. 230.

[310] «"Pues dóte el primero consejo", dixo la calandria, "que non creas a ninguno aquello que vieres e entendieres que non puede ser verdat; el segundo, que te non trabajes en pos la cosa perdida, si tú entendieres que la non puedes aver nin cobrar; el terçero, que non acometas cosa que entiendas que non puedes acabar. E estos tres consejos semejantes uno de otro te dó, pues uno me demandeste"», ed. JML, 322; ed. CG, 264. Véase *Cuento y novela corta en España 1*, págs. 210-213.

> «E mios fijos, avedes a saber que en las buenas costunbres ay siete virtudes, e son éstas: umildat, castidat, paçiençia, abstinençia, franqueza, piedat, caridat, es dezir amor verdadero. D'ellos oiredes dezir adelante, e aprenderedes sus propiedades de cada una en su logar» (ed. JML, 326; ed. CG, 267; ed. JGM, 239).

Enunciada la materia, puede dar ya comienzo al discurso sobre la «verdadera nobleza» (*A.2*: 126-138), con el que desarrolla parte de las virtudes anteriores, vinculándolas al modelo cultural del molinismo. Zifar regulará el estamento de la aristocracia con siete conceptos que no se corresponden, exactamente, con las virtudes ya enumeradas, sino con aspectos más prácticos de la vida social. Por lo común, se enuncia la cualidad, se define y, si es necesario, se complementa la explicación con un «exemplo» ilustrativo, del que deriva, a manera de conclusión, una pauta de actuación política. En primer lugar, se analiza la *virtus* de la «castidad» (*P* 127-128), uno de los valores esenciales impulsados por la corte de Sancho IV[311] y que se aprovecha, ahora, para combatir ideas un tanto heréticas (vinculadas al alegre disfrute sexual o al problema de la predestinación) con una apasionada defensa de la «razón» y del «entendimiento»; ello requiere un «exemplo» (el del filósofo que monta «escuela de finosomía») que demuestra la libertad de albedrío que Dios concede al hombre; Zifar reúne todos estos hilos narrativos para animar a la perseverancia en esta primera virtud:

> «Onde por esto, mios fijos, devedes saber que en poder del onbre es que pueda forçar las voluntades de su carne e que pueda esforçar las bondades del alma para fazer bien e guardarse del mal» (ed. JML, 334; ed. CG, 271).

---

[311] Recuérdese la figura de Godofredo de Bullón y los argumentos con que esta propiedad se defendía en los *Castigos* (pág. 934, más n. 146).

En segundo lugar, y con la guía de *Flores*, valora la cualidad de la «obediencia» *(P* 129-130), en dos órdenes, el religioso y el político, con los que traza el único programa de mejoramiento personal y social; al menos, se corresponde con lo que él ha vivido y con lo que los receptores deben asimilar:

> «Onde todo onbre que quiere ganar onra e sobir a alto logar, deve ser obediente a los mandamientos de Dios primeramente, e desí al su señor terrenal, ca obediençia es virtud que deve ser fecha a los grandes onbres, e señaladamente a los que han el señorío, de les ser obedientes e de les fazer reverençia» *(íd.)*.

La configuración política del molinismo requiere de estos principios: el «amor verdadero» al señor, la lealtad sin engaño, el consejo sin falsía, el buen servicio, los dichos honestos y el agradecimiento por los dones recibidos. Ninguna de estas consideraciones es nueva; vienen, además, arrastradas por esa tradición sapiencial que va de *Flores* al *Libro de los cien capítulos*, de las dos primeras *Partidas* a los *Castigos de Sancho IV*, del *Libro del consejo*, en fin, a estos *Castigos del rey de Mentón*, con la diferencia de que, ahora, esas ideas son sostenidas por un contexto de ficción que facilita la comprensión de su contenido, que no es otro que el de la hábil defensa del regalismo:

> «E non deve ninguno de los del regno reprehender al rey sobre las cosas que feziere para endresçamiento del regno, e todos los del regno se deven guiar por el rey» (ed. JML, 336; ed. CG, 272).

Por si quedaran dudas, se cuenta un importante «exemplo» que contiene, en cifra, la situación política de estos dos primeros decenios de siglo: un privado, Rages, solivianta a la nobleza contra Tabor, un rey mancebo, en plena minoridad, a quien además ha inculcado malas inclinaciones; sin embargo, este monarca, inspirado por una voz divina (como lo fueran, antes, Zifar y Grima) pone drástico remedio a la situación: da muerte en su cámara a los falsos privados, ayudado por hombres con blancas vestiduras, guiados por un niño celestial; la lección es oportuna, puesto que incide en la defensa del poder regalista y en el modo (tajante) en que el rey debe defender su autoridad[312]:

---

[312] F. J. Hernández, en «Ferrán Martínez, "escribano del rey"», págs. 320-324, conecta el ***exemplum*** con los sucesos históricos que acompañaron la mayoría de edad de Fernando IV, considerando «las edades casi idénticas de Tabor y Fernando cuando

> Onde todo onbre se deve esforçar e guardar de dezir mal nin fazer mal nin buscar mal sin razón a su señor natural, ca cualquier' que lo faga, çierto sea de ser mal andante ante que muera. E eso mesmo deve fazer el señor a sus vasallos que lealmente lo serven, faziéndoles mucho bien e mucha merçed, ca tenudo es de lo fazer (ed. JML, 345; ed. CG, 277).

En tercer lugar, y aunque no se mencione directamente, se predica la virtud de la paciencia *(P* 131), al exponer los riesgos que conlleva la convivencia cortesana; no se debe enojar al rey, siempre hay que temerlo y evitar el peligro de su saña, como ya en *Flores* o en el *Calila* (I, págs. 199-200) se había recomendado; la fragilidad de las relaciones sociales se complementa con la imagen del mundo como libro, que no faltaba en la articulación de *Flores:*

> •E sabet que el mundo es como el libro e los onbres son como las letras e las planas escriptas son como los tienpos, que cuando se acaba la una, comiença la otra• (ed. JML, 347; ed. CG, 278).

En cuarto lugar, se expone la virtud de la •caridad• *(P* 132-133), en la que se ha de asentar la misma noción del linaje, al determinarse la necesidad de honrar a los parientes y de castigar, sin piedad, a los hijos (que es lo que Zifar está haciendo), para que no salgan locos o atrevidos; dos •exemplos• extraídos de *Castigos* (el del hijo de Lucrecia y el de los hijos de Helí: núms. 5 y 6, véase I, pág. 932)[313] demuestran la necesidad de la corrección oportuna.

En quinto lugar, y sobre los pilares de estas cuatro virtudes, se define un modelo de cortesía *(P* 134-136) que sea garante de las buenas costumbres; es alfonsí en sus fundamentos, pero corregido con valoraciones molinistas:

> •Así vós, mios fijos, sienpre vos devedes aconpañar e llegar a los mejores onbres e más entendidos e de mejor seso, ca d'éstos aprenderedes bien e non mal, e devedes ser conpañeros a todos, grandes e pequeños, e non esquivos, e devedes onrar a las dueñas e a las donzellas sobre todas las cosas e, cuando ovierdes a fablar con ellas, devedes vos guardar de dezir palabras torpes nin nesçias, ca vos reprehenderían luego, porque ellas son muy aperçebidas en parar mientes a lo que les dizen e en escatimar

---

les suceden cosas similares (ocho y nueve años cuando se quedan huérfanos, quince y dieciséis años cuando se hacen con el poder)•, pág. 324; similares planteamientos en P. Linehan, *History and the Historians*, págs. 541-542.

[313] El del •hijo de Lucrecia• lo comenta J. M. Cacho Blecua, en •La crueldad del castigo•, págs. 74-82.

> las palabras e, cuando ellas fablan, dizen pocas palabras e muy afeitadas e con grant entendimiento, e a las vegadas con punto de escatima e de reprehensión; e non es maravilla ca non estudian en ál. Otrosí devedes ser bien acostunbrados en alançar e en bofordar e en caçar e en jugar tablas e axadrez, e en correr e luchar, ca non sabedes dó será mester de vós ayudar de vuestros pies e de vuestras manos. E devedes aprender esgrima, ca mucho cunple al cavallero saber bien esgremir, e devedes ser mesurados en comer e en bever e non ser glotones» (ed. JML, 358-359; ed. CG, 285).

Como en los *Castigos de Sancho IV* se recomienda el acercamiento a los hombres entendidos y de buen seso, se encarece, de modo especial, la honra a las dueñas y a las doncellas (recuérdese § 5.1.2.3.4), aunque se critique su habilidad dialéctica, su entendimiento y sus aceradas razones[314]; la alegría de los deportes físicos se encauza hacia el recto cumplimiento de unas labores defensivas; la moderación, en fin, cierra la descripción de un marco en el que, sobre todo, cuenta plantear la tópica relación entre «seso» y «lengua», a fin de mostrar los riesgos de la mentira y analizar los valores de la paciencia, el sufrimiento y la vergüenza (entendida como «espejo bueno», ed. JML, 362; ed. CG, 287). Es cierto que las primeras aproximaciones al concepto de «saber» acuerdan con planteamientos alfonsíes (comparten la base de *Flores,* xii, y *Cien capítulos,* xxi), sobre todo la noción de que la sabiduría constituye el soporte de la dignidad real[315], pero, en seguida, este proceso de conocimiento se encauza por medio de concepciones religiosas[316], que dan sentido no sólo al discurso de Zifar, sino a sus propios hechos:

> «E mios fijos, con el saber alça Dios a los onbres e fázelos señores e guardadores del pueblo. E el saber e el aver alça a los viles e cunple a los menguados e el saber sin el obrar es como el árbol sin fruto e el saber es don que viene de la siella de Dios» (ed. JML, 364; ed. CG, 288).

---

[314] De este modelo de cortesía nace Roboán; recuérdese su descripción (pág. 1428) y, en fin, el enfrentamiento que sostiene con la dueña Gallarda, quien, lejos de mover en él una «saña» anticaballeresca, le da la oportunidad de convertirse en sesudo moralizador (págs. 1429-1430).

[315] «Onde dizen que el saber es señor e ayudador; e sabida cosa es que los reys judgan la tierra e el saber judga a ellos», ed. JML, 362; ed. CG, 287.

[316] «E algunos demandan el saber non a plazer de Dios, e en cabo tórnalos el saber a su serviçio [...] E por ende, mios fijos, aprendet el saber ca en prendiéndolo faredes serviçio a Dios. Ca todo onbre que fabla en el saber es como el que alaba a Dios», ed. JML, 363; ed. CG, 287-288.

Es lo que está haciendo el rey de Mentón: transmitir a sus hijos el mismo «saber» que le ha permitido a él adquirir esa condición regia; por otra parte, la segunda afirmación parece pensada para ilustrar la conversión del ribaldo en Caballero Amigo (y la final, aún más sorprendente, en Conde de Faran).

En sexto lugar, se define la virtud de la *humilitas (P* 137), entendida como fruto de la creencia y verdadero valor de la bondad; en conexión con tantas escenas caballerescas, que en crónicas y *romances* se van a perfilar, la humildad es refugio seguro contra la soberbia[317] y medio de evitar la vanidad de la sabiduría: «sed omildosos a vuestro seso e non a la voluntad» (ed. JML, 367; ed. CG, 290).

En séptimo lugar, y aprovechando la última idea, se define el concepto de «seso natural» *(P* 138), enfrentándolo al de «letradura», en clara contestación a la producción literaria promovida por Alfonso X[318]; todo el modelo cultural inspirado por el molinismo cabe en esta afirmación:

> «E por ende, dizen que más val' una onça de letradura con buen seso natural, que un quintal de letradura sin buen seso; ca la letradura faze al onbre orgulloso e sobervio, e el buen seso fázelo omildoso e paçiente. E todos los onbres de buen seso pueden llegar a grant estado, mayormente seyendo letrados e aprendiendo buenas costunbres; ca en la letradura puede onbre saber cuáles son las cosas que deve usar e cuáles son de las que se deve guardar. E por ende vós, mios fijos, punad en aprender, ca en aprendiendo veredes e entenderedes mejor las cosas para guarda e endresçamiento de las vuestras faziendas e de aquellos que quesierdes bien. Ca estas dos cosas, seso e letradura, mantienen el mundo en justiçia e en verdat e en caridat» (ed. JML, 368; ed. CG, 290-291).

Ya no se trata de una «clerecía cortesana», emergida del propio saber del rey, sino de un conocimiento, regulado por una «clerecía catedralicia» y pensado para propiciar la adquisición de «buenas costumbres» y el mantenimiento de unas obligaciones estamentales. Por algo se ha afirmado que la obra de don Juan Manuel es producto del entorno cultural construido por doña María (I, pág. 1093); no hay más que reparar en la misma preocupación que comparten Sancho IV, Zifar y don Juan Manuel por transmitir un «saber linajístico» a sus hijos, conectado en los tres casos con una misma ideología.

---

[317] «E por ende, mios fijos, queret ser omildosos e non urgullosos, ca por la umildat seredes amados e preçiados de Dios e de los onbres, e por la orgía [P: orgullo] seredes desamados e fuirán los onbres de vós como de aquellos que se quieren poner en más de lo que deven, ca non dizen orgulloso sinon por el que se pone en más alto logar que·l' conviene». ed. JML, 366; ed. CG, 289.

[318] La oposición entre estos dos conceptos aparece con claridad en el *Lucidario*: «Por ende, quiero que sepas que d'esta setena edad [adelante] non avemos a aver otra ninguna mas non puede omne del mundo saber por seso nin por letradura...», 195. Esta idea, recuérdese, aparecía ya en el prólogo, al definir el «saber» como estructura abierta (§ 7.3.3.4.1, pág. 1388).

7.3.3.8.1.2: El estamento de la realeza

La integración de los clanes aristocráticos en el espacio cortesano acepta el supuesto de que el rey es ***primum inter pares***, siempre que esos «iguales» compartan el espíritu nobiliario definido por las virtudes anteriores. En todo caso, la idea que se transmite es la que llevó a Sancho a desbancar a sus sobrinos en la línea hereditaria y a Zifar a ocupar el trono de Mentón: la hidalguía —y el cumplimiento de las buenas costumbres— es el soporte de la institución de la realeza, de ahí que, en segundo lugar, se hable de la «nobleza de los reyes» *(B.1:* 139-146), conectada a la de los «grandes señores» y perfilada en un modelo común de comportamiento regio:

> «E devedes saber que la nobleza de los reys e de los grandes señores deve ser en tres maneras: la primera catando lo de Dios; la segunda catando lo d'ellos mismos; la terçera catando lo de los pueblos que han de mantener en justiçia e en verdad» (ed. JML, 369; ed. CG, 291).

Estas tres líneas se ajustan al orden que había sido ya definido en la *Partida II* (I, pág. 539), aunque con otras orientaciones. La *Partida I* informa la preocupación de «catar lo de Dios»; hay que notar que en ningún momento se habla de que el rey posea una naturaleza de origen divino, sino que, al contrario, ese rey debe someterse al temor de Dios *(P* 140-141), para que pueda atisbar «la divinal verdat» (ed. JML, 370; ed. CG, 292), así como reconocer que todos sus bienes provienen de la «bondat de Dios» (ed. JML, 372; ed. CG, 293). El esfuerzo de la escuela catedralicia de Toledo por corregir las demasías de Alfonso adquiere aquí pleno sentido.

La perseverancia en la «nobleza interior» *(P* 142-144) constituye la segunda orientación de este modelo de conducta moral que debe mantenerse, una vez alcanzada la condición regia:

> «E otrosí la nobleza de los reys e de los grandes señores, catando lo suyo, es en tres maneras: la primera es guarda del coraçón; la segunda, guarda de la lengua; la terçera es dar çima a lo que comiença» (ed. JML, 374; ed. CG, 294).

El desarrollo consiguiente ordena los conceptos ya habituales: la guarda del corazón permite vencer la codicia y los deleites de la carne, la de la lengua no decir más de lo que se debe, en la línea de que conviene al rey ser de pocas palabras (con apoyo en «Salamón» y en Aristóteles); este último aspecto resulta básico para el orden cortesano y mueve la inclusión de un breve discurso para reconocer al maldiciente, al encizañador, uno de los personajes característicos de los «exemplarios» cortesanos y, sin ir muy lejos, tan determinante como se ha visto en la «estoria de Roboán».

Por último, la tercera unidad se dedica a la «nobleza de los reyes catando lo de los pueblos» *(P* 144-146), abierta en dos actuaciones: la necesidad de reprehender con razón (como asiento de la justicia) y de sufrir con piedad (de donde la misericordia), porque el rey no es sólo señor del pueblo, sino padre también y debe quererlo como a sus propios hijos (lo que se demuestra con la semejanza de las abejas, cuyo rey no tiene armas).

Este entramado moral permite ya una exposición de orden práctico, un arte de gobernación política *(B.2:* 147-163), cuyas ideas, como no podía ser de otra manera, son claro reflejo de la ideología molinista. Esta guía de actuación de los reyes puede dividirse en siete puntos.

En primer lugar, se predica la unidad entre rey, sacerdote y pueblo, como base en la que debe asentarse la ley *(P* 147-149); en las tareas de gobierno el rey debe tomar consejo de los clérigos, lo que se demuestra con razones de ciencia natural (destinadas a corregir argumentos alfonsíes), ya que el hombre integra en su ser una naturaleza espiritual y temporal; aquí es donde viene a cuento recuperar la teoría de las dos espadas, perfilada en *Espéculo* y *Partida II* (I, pág. 548, n. 226) para aclarar conceptos:

> «E el rey deve tener para castigar espada e cochiello material, e el saçerdote espada o cuchiello espiritual. E el rey es dicho rey de los cuerpos, e el saçerdote rey de las almas» (ed. JML, 386; ed. CG, 301).

Apuntados los plazos convenientes para tomar consejo sobre discordias y enemistades, se pondera la necesidad de apoyar el oficio regio en la impartición de la justicia, espigando sentencias y proverbios de sobra conocidos en producciones anteriores: el rey y la ley forman una unidad, el reino se mantiene por la justicia, el rey debe usar de la ley más que de su poder, el orden de la justicia no se debe interrumpir, el rey justiciero no debe consentir fuerza ni soberbia, el rey y el reino son dos personas en uno, suma de principios que se concentran en estas tres pautas de comportamiento:

> «E el rey deve catar tres cosas: la primera, que dexe pasar su saña ante que dé su juizio sobre las cosas que oviere de judgar, la otra es que non tarde el galardón al que lo oviere fecho por que lo meresca; la terçera es que cate las cosas muy bien antes que las faga» (ed. JML, 394; ed. CG, 306).

En segundo lugar, se explora la dimensión del consejo *(P* 150-151), amparado por ese modelo de relaciones cortesanas; se recomienda, así, que el rey, cuando necesite consejo, lo tome primero consigo y después con aquellos de quien más se fíe, distinguiendo la honestidad y el provecho de la materia sobre la que va a girar la consulta; son importantes las precauciones de no descubrir la «poridad» a nadie y de no mostrar la voluntad del rey a los consejeros para no influir en ellos; varias escenas de los textos de ficción se crean con este propósito (págs. 1565, 1586, 1606, 1617-1618).

En tercer lugar, Zifar apercibe contra los falsos privados y los fariseos *(P* 152-153), con conceptos que encajan en este período de sucesivas minoridades:

> «Otrosí, mios fijos, mientra moços fuéredes e non ovierdes entendimiento conplido, punarán los omes, que non quesieren vuestra onra, de fazer su pro conbusco e non catarán sinon por fazer bien a sí e apoderarse de vós e desfazer e desapoderarvos, porque cuando fuéredes grandes e oviéredes el entendimiento conplido, que los non podades de ligero desfazer, maguer fagan por qué, nin podades fazer justiçia en aquellos que lo meresçen» (ed. JML, 404; ed. CG, 312).

Don Juan Manuel avisará, también, sobre estos riesgos, aunque el noble no comparta la obsesión antijudaica del entorno molinista que lleva a Zifar a entretenerse en una curiosa disquisición sobre las distintas corrientes religiosas de los judíos, a fin de acusarlos de codiciosos y de malos consejeros[319]; el interés de demostrar este aspecto requiere el «exemplo» evangélico de los tributos, de donde la recomendación de apartar a tales servidores de los oficios cortesanos.

---

[319] Señala J. M. Cacho Blecua: «El pasaje guarda ciertas deudas con las Decretales de Gregorio IX, mientras que las *Partidas* señalan también preceptos similares, si bien esta inquina hacia los judíos se muestra más sutilmente en otros episodios, como en algunos nombres de personajes tratados con cierta desconsideración (Nasón y Farán, por ejemplo)», véase «Los problemas del *Zifar*», pág. 63. Añádase F. J. Hernández, «Un punto de vista *(ca.* 1304) sobre la discriminación de los judíos», en *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, CSIC, 1978, págs. 587-593.

En cuarto lugar, se plantea un análisis de la amistad *(P* 154), que permite distinguir entre hombres de buen y mal talante y señalar las condiciones convenientes para ganar el amor de los amigos.

En quinto lugar, se valora la cualidad de la franqueza, entendida como «nobleza de coraçón» *(P* 155), aspecto que obliga a tocar el asunto del «aver» con el que la corte tiene que mantenerse *(P* 156) y a poner de manifiesto los límites de la liberalidad al dar dones *(P* 157).

En sexto lugar, se determina la necesidad de hablar sin maestría y sin engaño *(P* 158-159); la dificultad de apercibirse contra los falsarios requiere el «exemplo» del rey de Éfeso, de enorme complejidad en el desarrollo de sus ideas, pues tal monarca muere apedreado a consecuencia de los continuos engaños con que trata a sus súbditos y nobles, lo que, amén de recordar la caída del propio linaje de que viene Zifar, merece también la reconvención del recitador:

> «... e matáronlo, non catando los mezquinos de cómo cayeron en traiçión, que es una de las peores cosas en que onbre puede caer» (ed. JML, 432; ed. CG, 327).

En séptimo lugar, varias admoniciones acuñan el concepto de «bienfazer» entendido como «condesijo durable» *(P* 160-162) y lo vinculan a unas pautas de actuación de las que depende la propia dignidad real: sufrir al desconocido, dar los dones sin falsedad, reconocer los bienes recibidos, acciones que permiten proyectar, sobre el espacio cortesano, el modo en que el rey debe asemejarse a Dios, como se apunta con claridad al hablar de la generosidad:

> «Mas mios fijos, si queredes semejar a Dios en las obras, dat a quien vos demandare e aún a los desconosçidos, ca Dios así lo faze» (ed. JML, 437; ed. CG, 330).

Se cierra así el círculo de los valores religiosos con que se había perfilado esta arte de gobernación política.

7.3.3.8.1.3: El estamento de la caballería

En este curso, Zifar deja claras dos ideas: el rey procede de la nobleza y lo es porque aprende unas «buenas costumbres», que utiliza en el desempeño de su oficio; de ahí, la propia obligación del estamento nobiliario de servirlo en las funciones defensivas *(C.1)* y palaciegas *(C.2)*. La hábil estrategia concebida por el molinismo adquiere ahora todo su sentido; nada se dice que no estuviera ya apuntado en la *Partida II*, aunque se intenta vincular todo ese conjunto de normas y de disposiciones legislativas a la voluntad del rey; la institución de la aristocracia conserva todos sus privilegios, pero engastados en un marco cortesano, en donde debe cumplir sus deberes y aceptar las consiguientes cargas.

Éste es el valor con que se concibe el breve arte militar de *C.1* (*P* 163-167), tan similar al de *Partida II* (§ 4.3.3.5.2). Su contenido se desarrolla en cinco puntos. Se recomienda, en primer término, el apercibimiento contra los enemigos, evitar la aventura dudosa y dar muestras de osadía sólo en las ocasiones convenientes; varios «exemplos» de don Juan Manuel (el de Lorenzo Suárez es el paradigmático) demuestran estos mismos principios:

> «E por ende, mios fijos, non acometades las cosas si non en tienpo que devierdes. Ca la osadía pocas vezes torna a mano de onbre si la non acomete a su ora, e cuando dexa onbre el cometer, cuanto tienpo ha, sienpre finca con manziella e, por ende, non dexedes de cometer cuando vierdes que ha logar e sazón de lo fazer» (ed. JML, 445; ed. CG, 335).

El sentido de la guerra no es otro que el de conseguir la paz, por lo que el estamento defensivo debe poseer una serie de cualidades: a) buen seso natural, b) buen esfuerzo, c) ser rico, d) ser franco de corazón, e) ser señor de buena gente.

En segundo lugar, se encarece la virtud de la constancia y el sufrir, con buen corazón, los pasos peligrosos; ésta es la correcta manera de usar el «estado» que Dios entrega a los hombres, deslizándose reflexiones que, también, tuvo que asumir en su educación don Juan Manuel:

> «Ca aquel es dado por de buen coraçón, el que es aparejado para sofrir las cosas temerosas e espantables e non aver miedo que ninguno le derribe del estado en que está e non faziendo cosa por que con derecho lo oviesen a derribar d'él, mas deve usar de su estado firmemente como onbre de buen coraçón, e non se partir de las cosas que fueren con razón, ca más cosas son las que nos espantan e nos ponen miedo, que non las que nos tuellen del estado en que somos» (ed. JML, 450; ed. CG, 338).

Se habla del esfuerzo, de la «sufrençia», de la necesidad de obrar con mansedumbre y sosiego; por contra, se rechaza la braveza y se predica la firmeza a la hora de mantener los hechos.

En tercer lugar, si Dios da la victoria, se recomienda un reparto equitativo de las ganancias, y, en cuarto, la guarda de las pleitesías, la necesidad de mantener lo pactado con el enemigo. Por último, la quinta cuestión incide en la conveniencia de hacer justicia, lo que se complementa con una útil diferenciación de huestes; una es la «forzada», cuando un enemigo invade la tierra, la otra es la «de voluntad», cuando se trata de conquistar tierras ajenas; ésta es la ocasión en que se recuerda cómo los reyes tienen que sufrir que los nobles poderosos muevan guerras para sacar provecho de tal situación; el «exemplo» del emperador de Armenia que muere, desamparado de los suyos, por fabricar moneda vil y empobrecer a su pueblo parece una clara alegoría de la severa inflación que acabó volviéndose contra Alfonso X[320].

Por último, Zifar se ocupa, en rápida síntesis *(C.2:* 167-170), de los oficios cortesanos; sus hijos no han alcanzado aún la dignidad de la realeza; pertenecen al estamento caballeresco y, de ahí, que le preocupara más curtirlos en las nociones militares; con todo, el futuro mantenimiento de una corte requiere vigilar la cancillería *(P* 167), elegir a los oficiales más convenientes para la guarda del tesoro *(P* 168-169) y evitar el arrendamiento del oficio de la justicia para que el derecho no sufriera menoscabos *(P* 170); la importancia de estas cuestiones obliga a ahondar en ellas con varios «exemplos», algunos encadenados[321] y, en el último de los casos, con el propósito de cerrar la formación de los hijos evocando la figura de la madre, como narradora de estas unidades «exemplares»[322]; el detalle es importante, por cuanto se trata de transmitir un saber linajístico, al que Grima no es ajena, como fuerza impulsora de la aventura que guió a Zifar hasta alcanzar su destino de rey.

El programa político que inspira las lecciones de Zifar asoma en este último resumen que, a la vez, lo es de la ideología en que se sostiene esta obra:

---

[320] Como ya apuntara F. J. Hernández en «Ferrán Martínez, "escrivano del rey"», págs. 298-299.

[321] Tal sucede con el del rey moro que entrega su tesoro a un oficial que se enriquece quedándose con más sueldo del estipulado; el rey, advertido de la situación, nombra a otro oficial, que lo engaña también; no escarmentado, pone a diez vigilantes que no dudan en seguir el ejemplo de los otros; empobrecido el monarca, el primero de estos cortesanos se convierte en contador de dos «exemplos»; el segundo de ellos, el del papa y los cardenales, reproduce el esquema del primero, puesto que un cardenal asume la función de contador de «semejanzas» para extraer, convenientemente, la lección.

[322] «E, mios fijos, sabet que este exienplo oí contar a vuestra madre la reina, que lo aprendiera cuando ý fuera [se refiere al reino de Orbín, lo que remite a una materia ya expuesta ante el auditorio que construye, de este modo, una verosimilitud interna; además, este proceso justifica que en estos espacios cortesanos se cuenten y oigan «exemplos» de estas características]. E çertas do justiçia non ha, todo mal ý ha», ed. JML, 468; ed. CG, 348.

> «E así, guardándovos e aperçibiéndovos en todas estas cosas que vos he dicho seredes onrados e reçelados e amados de los vuestros e de los estraños de buen entendimiento e seredes ricos e bien andantes entre todos vuestros vezinos; e la vuestra buena fama irá sienpre adelante, e poblarse ha más vuestra tierra, e serán más ricos los vuestros pueblos, e vós bien servidos e ayudados d'ellos en todas cosas, ca los pueblos son tesoro de los reys que acorren a los grandes fechos e a las grandes cuitas. E así seredes amados e preçiados de Dios, el cuyo amor es sobre todos los bienes, en el cual amor vos dexe bevir e murir». «Amén» dixieron ellos (ed. JML, 468-469; ed. CG, 348).

La guarda de la honra, el temor por la figura del rey y el amor de los pueblos se convierten en principios imprescindibles para asegurar el progreso del reino, la prosperidad de sus moradores y la beatífica anuencia divina por el cumplimiento de estas obligaciones estamentales.

Como se comprueba, *Castigos* es el regimiento de príncipes en el que mejor se encarna la ideología del molinismo; la cobertura de la ficción, como ya se ha indicado, aseguraría la transmisión de estos conceptos en ámbitos cortesanos en los que, posiblemente, faltara ya la sombra protectora de doña María. Por ella, viven y hablan Zifar y Grima, actúan y piensan Garfín y Roboán.

7.3.3.9: Datación y autoría del *Libro del Cavallero Zifar*

De una manera pretendida, se han soslayado estas dos cuestiones hasta el final de este análisis. Se trata de dos problemas que carecen de resolución y que han suscitado todo tipo de controversias. Desde los trabajos de documentación de F. J. Hernández, la autoría del *Zifar* ha sido adjudicada a ese arcediano de Madrid, Ferrán Martínez, cuya peripecia funeraria da pie, ya en el prólogo, a desglosar las virtudes que intenta promover el molinismo en los receptores del texto[323]; esta postura ha sido prácticamente aceptada por la mayor parte de la crítica, con alguna que otra reticencia[324] y la propuesta de otras candidaturas[325]. Sea como fuere, la cuestión parece impertinente; cuando se construye un *romance* prosístico de esta naturaleza se está obedeciendo a los dictados de un contexto de recepción, que es el que estimula e instiga las sucesivas «enmiendas» que el texto sufre; el autor es dueño de una «letradura», de unos conocimientos clericales, de una pericia cortesana (cancilleresca, jurídica, administrativa) que sabe involucrar en el texto para abocetar unas imágenes a las que se van a asomar unos oyentes y en las que deben reconocer unos comportamientos y unos problemas; estos factores son los que, en última medida, provocan las transformaciones a las que el *romance* se acomoda. No habría, por tanto, que hablar de autor en el caso del *Zifar*, sino de un contexto de producción, formado por un espacio cortesano, presidido por la figura de doña María, y por un ámbito clerical, que no es otro que el de la escuela catedralicia de Toledo, a cuyo amparo medraron intelectualmente F. Martínez, J. de Loaisa, J. Ruiz o el mismo don Juan Manuel.

---

[323] Al margen del estudio de n. 208, F. J. Hernández aquilata la trayectoria biográfica de este arcediano en «Noticias sobre Jofré de Loaisa y Ferrán Martínez», en donde sugiere que el historiador pudo conocer «el relato de su compañero de cabildo en el *LCZ*. El ***afincamiento***, la persistencia, o incluso la ***magnificencia*** de la acción de don Ferrán [...] es descrita de modo tan semejante en el testamento de Loaisa que es difícil sustraerse a la idea de que don Jofré estaba remedando la descripción del *LCZ*», véase *RCEH*, 4 (1979-1980), págs. 281-309; pág. 291.

Un planteamiento parecido cabe para el asunto de la datación. Como se ha visto, el *Zifar* es un producto de llegada en el que se han integrado varias *estorias* narrativas y un tratado sapiencial que da sentido a la primera de ellas. Las referencias que, en cada una de esas *estorias*, se realizan del presente, así como las alusiones a distintas materias literarias, han permitido identificar varios niveles contextuales de un mismo pensamiento político y doctrinal, el molinismo, extendido a lo largo de tres decenios, de 1295 a 1325, y afirmado a través de una producción letrada en la que, por vez primera, la ficción adquiere una autonomía textual[326]. El *Zifar* es el libro que sostiene el linaje de Sancho IV y de doña María hasta que el nieto de estos reyes, Alfonso XI, logra afirmar su propio espacio cortesano. El *Zifar* no se escribe como consecuencia de las aficiones caballerescas (nunca literarias; siempre políticas) que este monarca revela (véase § 7.1.2.3.2.3), sino que esa ideología (la sujeción de la nobleza a la corte) Alfonso XI la asume por ser uno de los principales receptores de las *estorias* de este *romance*. El *Zifar*, en suma, es el libro que construye doña María para atravesar la minoridad de su hijo, mantener su pensamiento a lo largo de ese turbulento reinado (§ 7.1.2.2) y entregar a su nieto un «saber» cortesano y doctrinal del que surge el más efectivo de los modelos regalistas de la Edad Media, sólo comparable al de Isabel de Castilla, que por algo fue también lectora de este entramado político y religioso.

---

[324] Así, los argumentos formulados por J. M. Cacho Blecua en «El prólogo del *Libro del Caballero Zifar*: el *exemplum* de Ferrán Martínez», *Actas IV Congresso AHLM*, III, 1993, págs. 227-231, en donde señala que «el ejemplo de Ferrán Martínez no está relacionado con la autoría y, dado el carácter modélico que alcanza, sería un acto de orgullo que el autor se propusiera como modelo ejemplar, incluso sin decir su nombre», pág. 230.

[325] M. Vaquero: «Pedro Gómez Barroso, a quien se atribuye el *Libro del consejo*, reúne muchos rasgos de la personalidad del anónimo autor del *Çifar*», en «Relectura del *Libro del cavallero Çifar* a la luz de algunas de sus referencias históricas», *Actas II Congreso AHLM*, II, págs. 857-869; pág. 867.

[326] El problema de la «glosa» dedicada a la reina doña María carece de fundamentos. Varios críticos han usado las formas verbales del pasado con que ese retrato se modela («... que era reina de Castiella e de León a esa sazón..., la cual fue muy buena dueña...», ed. JML, 18; ed. CG, 68) para apuntar una composición posterior a 1321, año en que muere la reina, sin darse cuenta de que los copistas adaptan temporalmente las referencias históricas al presente para el que escriben, como ocurre, por ejemplo, en el prólogo de las *Partidas*.

7.3.4: *«Romances» de materia caballeresca: el ciclo artúrico*

La penetración de la materia artúrica es previa a la construcción del discurso de la prosa; son, primero, los trovadores occitánicos los que difunden estas noticias, que van incorporándose gradualmente a los textos historiográficos (con el respaldo de la crónica latina de G. de Monmouth, que es informador excepcional de la *General estoria:* I, págs. 744-745), y que van determinando la necesidad de adaptar las circunstancias de la realidad a los esquemas de la ficción[327], sólo constituidos en líneas de pensamiento social a finales de la centuria, una vez que se construyen —y se ensayan— los cauces prosísticos que pueden acogerlos[328].

Se precisa, entonces, casi un siglo para que la materia artúrica se asimile a la ideología de los grupos dominantes de las cortes peninsulares[329]; hasta que esta aristocracia autóctona no articule unas mínimas formas de convivencia y alcance cierto grado de desarrollo educativo y social, no resultará posible la asimilación del complejo entramado de ideas que sostienen tales ficciones, trasunto de realidades, que no sólo se quieren verosímiles, sino también verdaderas, o sea, de segura aplicación.

---

[327] Véase Carlos Rubio Pacho, «Reflexiones sobre el desarrollo de la literatura artúrica castellana», en *Studia Hispanica Medievalia III*, págs. 169-173.

[328] Estudios básicos son los de W. J. Entwistle, *The Arthurian Legende in the Literatures of Spanish Peninsula* [1925], Nueva York, Kraus Reprint, 1975, y M.ª Rosa Lida de Malkiel, «La literatura artúrica en España y Portugal» (1959), en *Estudios de literatura española y comparada*, Buenos Aires, Eudeba, 1966, págs. 134-148.

[329] Véase F. Carmona, «Historia, ideología y ficción en la narrativa del siglo XIII», en *Mundos de ficción. Actas VI Congreso Internacional de la A.E.S.*, ed. de José M.ª Pozuelo Yvancos y F. Vicente, Murcia, Universidad, 1996, II, págs. 429-435.

No es largo, por ello, el siglo que va de 1170 (con dos hitos: matrimonio de Alfonso VIII de Castilla con Leonor de Inglaterra y primeras menciones de los trovadores catalanes a este conjunto de historias) a 1270, momento en que se forja el amplio sistema historiográfico alfonsí, medio imprescindible para la absorción de múltiples experiencias narrativas, de las que no iban a quedar marginadas las artúricas[330].

Por el carácter histórico de estas referencias, los primeros testimonios que dan cuenta de ellas serán, precisamente, cronicones (I, pág. 100), como el acoplado al final del *Fuero General de Navarra* (1196), o anales, como los primeros toledanos, redactados hacia 1217 (I, pág. 97); en ambas ocasiones, es la batalla de Camlann el suceso de que se da cuenta. Con mayor ambición, estas noticias pasan a formar parte del entramado de hechos del *Libro de las generaciones* (§ 2.2.3.3) y a convertirse en soporte de relatos linajísticos[331], como ocurre con los *Livros de Linhagens*[332], y de redacciones historiográficas del estilo de *Crónica de 1404* o de misceláneas cronísticas como la que prepara Lope García de Salazar entre 1471-1476.

Esta consideración de hechos reales mantuvo alejados estos núcleos narrativos de la modalidad poética de la clerecía, no tanto porque estos poetas escribieran para públicos burgueses[333], sino, sobre todo, porque en esa primera mitad del siglo XIII no se habían previsto las expectativas de recepción necesarias para asimilar las difíciles (y arriesgadas) tramas en que ya se había involucrado Chrétien de Troyes. Es obvio, por otra parte, que, como mucho, a la literatura castellana de la primera mitad del siglo XIII podría llegar algún eco de la elaboración de la leyenda de R. de Boron, pero poco más. Y el obispo de Monmouth, como ya se ha indicado, es, simplemente, una fuente historiográfica[334].

---

[330] Cuyo rastro en la nomenclatura peninsular ha sido perseguido, en varios trabajos, por D. Hook, destacando su *The Earliest Arthurian Names in Spain and Portugal,* Exeter, Col. Fontaine Notre Dame, 1991, complementado en «Further Early Arthurian Names from Spain», *LC,* 21:2 (1993), págs. 23-33, demostrando que «their use also extended well beyond courtly circles and is documented in remote western settlements in a rural milieu, as well as in major urban centres», pág. 31. Nuevos complementos en «Esbozo de un catálogo cumulativo de los nombres artúricos peninsulares anteriores a 1300», *At,* 7 (1996), págs 135-152.

[331] Aspecto estudiado por Juan Paredes Núñez, «La Materia de Bretaña en la Literatura Peninsular (La Literatura Genealógica)», *Actas IV Congresso AHLM,* III, páginas 233-237.

[332] De modo especial el de don Pedro, conde de Barcelos; véase Juan Paredes, *Las narraciones de los «Livros de Linhagens»,* Granada, Universidad, 1995, págs. 41-44, con una edición de textos en «2. Materia de Bretaña», págs. 177-192.

[333] Como sugería Lida: «Por el contrario, los poemas religiosos de Berceo y el *Fernán González,* compuestos para la burguesía, nada dicen de los héroes bretones», pág. 135.

De esta manera, sólo las últimas décadas del siglo XIII disponen de un contexto adecuado para que cuajen las intrincadas aventuras de los caballeros artúricos. Como ya se ha apuntado, Alfonso X no debía de sentir mucho aprecio por unas tramas narrativas de corte aristocrático (I, pág. 797; § 7.3.1.1, pág. 1318): en cambio, el «molinismo» sí que tenía que considerar interesantes los valores religiosos con que estas configuraciones narrativas intentaban atrapar la voluntad de la nobleza. El problema es complejo, por cuanto tampoco se puede precisar cuál de las lenguas vernáculas peninsulares acogería la primera traducción de estas obras; se han manejado la fecha de 1291 (reinado de Sancho IV) y el nombre de Juan Bivas para un primer intento de aclimatación del último gran ciclo de la materia bretona, el conocido por el nombre de *Post-Vulgata*[335]; al parecer, se «trasladaría» después al portugués por cierto Sánchez mencionado en el colofón del *Libro de Josep Abaramatia* de 1313; ahora bien, esta relación muy bien podía haber funcionado a la inversa, como sospechaba P. Bohigas[336], y ha venido a confirmar Ivo Castro[337], localizando a un Joam Vivas portugués viviendo en París desde 1227, momento en el que la *Vulgata* empezaría su lento proceso de transformación hacia el siguiente ciclo narrativo, y servidor de Alfonso III, monarca que podía haberse interesado en poseer una copia de estas ramas textuales a raíz del viaje que le llevara a Francia en 1245[338].

---

[334] Véase W. J. Entwistle, «Geoffrey of Monmouth and Spanish Literature», *MLR*, 17 (1922), págs. 381-391, que sigue su rastro hasta la mitad del siglo XVI.

[335] Véase ahora, P. Gracia, «El ciclo de la *Post-Vulgata* y sus versiones hispánicas», *VL*, 7:1 (1996), págs. 5-15.

[336] En sus «Orígenes de la novela caballeresca», en *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, t. I, Barcelona, Barna, 1949, págs. 521-541.

[337] «Sobre a Data da Introdução na Península Ibérica do Ciclo Arturiano da Post-Vulgata», *BF*, 28 (1983), págs. 81-98.

[338] Hay razones lingüísticas que avalan la tesis portuguesa, tal como ha mostrado F. Bogdanow, «Old Portuguese *seer em car teudo* and the Priority of the Portuguese *Demanda do Santo Graal*», *RPh*, 28 (1974-1975), págs. 48-51, más «Old Portuguese *o bem*: A Note on the Text of the Portuguese *Demanda do Santo Graal*», en *Études offertes à Jules Horrent à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Lieja, GEDIT, 1980, págs. 27-32. A este respecto, José Carlos Ribeiro Miranda ha insistido en las relaciones mantenidas por don Fernando, hijo de Sancho I, y Alfonso III con las cortes literarias del norte de Francia, véase «Como o rei Artur e os cavaleiros da sua corte demandaram o reino de Portugal», *Colóquio/Letras*, 142 (1996), págs. 83-102.

En todo caso, el siglo XIV, sus primeras décadas, es el momento idóneo para encuadrar el desarrollo de esta materia argumental: hay varias lenguas en la Península (hasta el leonés) ya evolucionadas (lógica y dialécticamente) para aprehender las sutilezas conceptuales y discursivas de estos relatos y, sobre todo, existe un público receptor (la nobleza caballeresca asimilada a la corte, más alguna que otra dama[339]) capaz de asimilar esas secuencias narrativas, de verse en el «espejo» de su realidad y de imitarlas (aunque sea con el pensamiento, cuando no con la pluma). Si no, no se hubiera construido un texto de la ambición narrativa del ***Amadís de Gaula*** (§ 7.3.4.5).

Antes de atender a la significación de los textos peninsulares y de trazar su azaroso recorrido (son escasos los manuscritos conservados, pero no los incunables e impresos del siglo XVI), conviene fijar las grandes pautas que delimitan la formación de este abrumador universo literario.

7.3.4.1: Las tramas y los ciclos de la materia artúrica

El desarrollo de la materia artúrica refleja la construcción del pensamiento occidental de la Edad Media[340]. Recuérdese que, en sus

---

[339] Véase M.ª Carmen Marín Pina, «La mujer y los libros de caballerías. Notas para el estudio del género caballeresco entre el público femenino», *RLM*, 3 (1991), páginas 129-148.

[340] Punto de partida imprescindible es el compendio enciclopédico de C. Alvar, *El rey Arturo y su mundo*, Madrid, Alianza, 1991; en esta línea se encuentran *The Arthurian Handbook* de N. J. Lacy, G. Ashe y D. Mancoff, Nueva York, Garland, 1997, más *The New Arthurian Encyclopedia*, ed. de N. J. Lacy, Nueva York, Garland, 1996; una recopilación bibliográfica: E. Reiss, L. H. Reiss y B. Taylor, *Arthurian Legend and Literature: An Annotated Bibliography*, Nueva York-Londres, Garland, 1984.

Otras referencias, por orden alfabético: F. Bogdanow, *The Romance of the Grail*, Manchester, University Press, 1966; R. Cavendish, *King Arthur and the Grail. The Arthurian Legends and their Meanings*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1980; M. L. Chenêrie, *Le Chevalier Errant dans les romans arthuriens en vers des XII^{e} et XIII^{e} siècles*, Genève, Droz, 1986; V. Cirlot, *La novela artúrica: Orígenes de la ficción en la cultura europea*, Barcelona, Montesinos, 1987; R. H. Fletcher, *The Arthurian Material in the Chronicles Especially Those of Great Britain and France*, Nueva York, 1966^{2}; J. Frappier, *Étude sur la Mort le Roi Artu, roman du XIII^{e} siècle, dernière partie du «Lancelot en prose»*, Genève, Droz, 1961; C. García Gual, *Historia del rey Arturo y de los nobles y errantes caballeros de la Tabla Redonda*, Madrid, Alianza, 1983; el tomo IV de *GRLM* (ed. de J. Frappier y R. Grimm, *Le Roman jusqu'à la fin du XIII^{e} siècle. Vol. 1: Partie historique*, Heidelberg, Carl Winter, 1978. *Vol. 2: Partie documentaire*, Heidelorígenes, este fenómeno literario reposa en la inasible realidad con que las leyendas célticas ayudaron a conformar la identidad política de los primeros pobladores de la Gran Bretaña. Así, es sabido que Arturo, fuera quien fuese (caudillo romano o celta romanizado: ¿450?)[341], encauza la resistencia del pueblo bretón contra los sajones; esta concepción de paladín de una independencia étnica requiere motivos folclóricos y episodios fabulosos para asegurar su pervivencia en la mente de una colectividad oprimida por las invasiones de razas norteñas y, en parte, condenada a un exilio en el continente europeo. Anales, historias y vidas de santos afirman cauces escritos que difunden estas primeras noticias, en un marco temporal que cubre los siglos IX-XII; en esta última centuria, como paradoja de la conquista de Inglaterra (1066, Hastings) por Guillermo, el duque de Normandía, ocurre la lenta penetración de los asuntos bretones en el arte y las tradiciones culturales de Francia y del norte de Italia.

Hito fundamental de este curso evolutivo fue el obispo de Monmouth, al configurar un amplio sistema historiográfico, soporte de una veracidad irrefutable, para otorgar coherencia al laberinto de narraciones construidas en torno a Arturo y al complicado linaje del que proviene y que él, a su vez, pone en marcha. Cinco líneas básicas confluyen ya en la *Historia regum Britanniae* (1136)[342]: a) la peligrosa concepción del héroe (fruto de los deseos del rey Uterpandragón por Ygerne, mujer de un vasallo, y de la habilidad de Merlín para obtenerla); b) la aparición de figuras mágicas (fue Monmouth artífice de este Merlín, piedra angular de todos los encantadores que luego poblarán los libros de caballerías)[343]; c) hegemonía y afianza-

---

berg, Carl Winter, 1984); R. S. Loomis, *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*, Nueva York, Columbia University Press, 1949; R. S. Loomis (ed.), *Arthurian Literature in the Middle Ages. A Collaborative History*, Oxford, Clarendon Press, 1959; J. Loth, *Contributions à l'étude des romans de la Table Ronde*, Paris, 1912, informacion que se puede actualizar con publicaciones especializadas *[Arthuriana]*, el *Arthurian Bibliographical Bulletin*, más las periódicas Actas de la Société Rencesvals. Sin olvidar páginas *web*, como «The Camelot Project» (http://rodent.lib.rochester.edu/camelot/CPHOME.htm), «*The Charrette* Project» (http://www.princeton.edu/~lancelot).

[341] Recuérdese el descubrimiento reciente de una inscripción en el castillo de Tintagel, con el nombre de «Artognov», traducción latina del bretón «Arthnou» *(El País*, 16 de agosto de 1998, pág. 12).

[342] Véase *Historia Brittonum. English & Latin: British History; and The Welsh annals compiled by Nennius*, ed. y trad. de John Morris, Londres-Totowa, N. J., Phillimore-Rowman & Littlefield, 1980; puede manejarse también la de A. Griscom, Londres, 1929 (reimp., Ginebra, Slatkine Reprints, 1977).

[343] Véase Anne Berthelot, «Merlin: du substrat celtique à la réalité politique du XIII^{e} siècle», en *Le héros dans la réalité, dans la légende et dans la littérature médiévale*.

miento de un poder militar, reflejo, en sí, de un pasado humillante que ahora se toma la revancha; d) muerte del héroe a manos de un familiar (aquí sobrino, si bien en otras versiones Mordret es incestuoso hijo de Arturo) en el que se había depositado toda la confianza, y e) traslado del cuerpo herido de ese héroe a un maravilloso espacio (de dimensiones feéricas) en espera del momento adecuado para su regreso.

7.3.4.1.1: El discurso del verso

Al igual que luego ocurrirá en la Península Ibérica, estas propuestas historiográficas deben sufrir un proceso transformativo que las adapte al sistema ideológico de las cortes francesas de finales del siglo XII y primera mitad del siglo XIII; es decir, la crónica tiene que convertirse en *romance* y los episodios históricos (aun siendo legendarios) deben tornarse cortesanos, por obra y virtud del esquema narrativo de la *aventura,* concepto de amplios límites que lo mismo podía acoger fabulosas invenciones que verdaderas empresas de hechos reales. En todo caso, tales narraciones no se diferenciarían mucho de los sucesos corrientes del marco temporal e histórico en el que debían de inscribirse. Por una parte, las cortes de María de Champaña, Eleonora de Aquitania y Alix de Blois, y, por otra, la prolongada gesta de Ultramar provocan la transformación de los cantares épicos en estos primeros *romances,* cuyos tres rasgos básicos definen ya por completo la nueva identidad literaria: a) empleo de la lengua vernácula, b) adecuación de la organización narrativa al discurso del verso y c) descubrimiento de una red de operaciones lógicas y dialécticas (la *conjointure),* que conceden su fundamental esencia (el *sen)* a las disposiciones argumentales (la *matière).* Estos tres términos proceden del vocabulario poético que proyecta Chrétien de Troyes para configurar una de las más extraordinarias visiones literarias del Occidente medieval; un *ars narrandi,* con especulaciones teóricas y probaturas prácticas, que se convierte en el punto de partida del *romance* caballeresco, género cuya obra fundacional, por ser la más antigua, será el *Erec et Énide* (1170)[344]. Las

---

Der held in historischer realität, in der sage und in der mittelalterlichen literatur, ed. de D. Buschinger y W. Spiewok, Greifswald, Reineje-Verlag, 1996, págs. 1-9. Más la *Vida de Merlín*, de G. de Monmouth, trad. de Carlos García Gual, Madrid, Siruela, 1984.

[344] Así lo ha demostrado E. Williamson, *El «Quijote» y los libros de caballerías*

•aventuras• que acoge Chrétien reproducen, por tanto, las expectativas de los grupos sociales receptores de sus textos: a) consecución de la perfección interior por la práctica de las armas y b) proyección de la personalidad adquirida en el ejercicio del amor (ya •cortés• por añadidura). Conflictos de aventuras interminables y de relaciones sentimentales para encubrir (y, al final, descubrir) una obsesiva indagación: el problema del destino humano.

En las cinco obras de él conservadas, narraciones folclóricas (recuérdese la Caza del Ciervo Blanco, por ejemplo, o la vinculación de animales como el león a la vida de los héroes) y planos argumentales de la materia bretona se imbrican en una especial relación, origen de símbolos que cumplen funciones educativas y ayudan al proceso de integración del individuo en el grupo social de la caballería. Para ello, Chrétien muestra especial empeño en diseñar personajes provistos de virtudes caracterológicas diferentes, demostradas en vidas que sirven para analizar múltiples experiencias y dilucidar, en ellas, reacciones y sentimientos; parece que Chrétien, en el fondo, diseña modelos narrativos a fin de proponer diversos interrogantes. *Erec et Énide* resuelve el conflicto entre el matrimonio y el servicio a la caballería; Chrétien enfrenta, de esta manera, el amor de los esposos a la pasión desordenada y antisocial que representan, por ejemplo, los trágicos amores de Tristán e Isolda. Esta perspectiva quizá afirme el final optimista de *Cligès*, condicionado, en cierta manera, por los gustos de un público femenino, deseoso de matrimoniar a Cligès y a Fenice. *Yvain* explora la locura a la que puede conducir la renuncia amorosa, y algo parecido sucede en *Le Chevalier de la Charrette*, con *matière* y *sen* sugeridos por la propia condesa María: el amor adúltero de Lanzarote y Ginebra se purifica en la angustiosa *queste* por la que se arrastra el héroe. *Perceval* iniciaba ya la búsqueda de la perfección interior, jalonada por duras pruebas, al final de las cuales aguardaban los misterios del Grial. Pero esta obra quedó interrumpida por la muerte de su autor[345]; aun así, tuvo ocasión de configurar un modelo caballeresco, el de Gau-

---

[1984], Madrid, Taurus, 1991, en su cap. I, •El origen del *romance* caballeresco: el arte narrativo de Chrétien de Troyes•, págs. 27-61.

[345] Comenta P. Gracia: •Es seguro que si la muerte de Chrétien no hubiera dejado *Li Contes del Graal* inconcluso, el episodio del castillo del Rey Pescador ofrecería un campo de interpretación más restringido. Pero el relato es interrumpido con brusquedad, lo que motivó que cuatro continuadores, de forma independiente, trataran de darle fin en los años que median entre la muerte de Chrétien y el segundo cuarto del siglo XIII•, véase •El mito del Graal•, en *Literatura de caballerías*, págs. 63-75; pág. 63.

vain, caracterizado por una superficialidad decadente. Éstas serán las pautas —con nuevos personajes— que los sucesivos refundidores de la trama artúrica desarrollarán[346].

Por ese camino, Robert de Boron, hacia 1190, explica los orígenes y el significado de ese mágico objeto llamado «grial»[347]: para Troyes era una pieza de la vajilla, llevada por una extraña doncella ante un atónito Perceval, que no se atreve a preguntar por su valor al Rey Pescador; Boron, en cambio, lo convierte en el sagrado cáliz con el que Jesucristo ofició la Última Cena; ello implica la propuesta de un complejo relato —protagonizado por el evangélico José de Arimatea— y la posibilidad de describir uno de los grandes misterios de la teología cristiana: el modo en que Jesucristo se transustancia en cuerpo y sangre en la celebración eucarística. Boron proyectó, con este empeño, una trilogía de la que sólo se conservan dos títulos: un *Roman de l'Estoire dou Graal,* completo, con 3.514 versos, y un *Merlin*, ya fragmentario, con 502 versos; de su *Perceval* sobrevive una redacción prosificada, el *Didot-Perceval*[348].

7.3.4.1.2: La construcción prosística de la trama artúrica

La prosificación de estos materiales implica complejos procesos de transformación textual; el componente de la recepción cortesana que aseguraba el verso se ve sustituido por el molde de la prosa, más cercano, en estas fechas, a la transmisión de materias religiosas, históricas o legislativas. La decisión de prosificar estas tramas argumentales no es gratuita entonces, pues pretende otorgar una nueva cobertura formal (siempre ideológica) a unos núcleos temáticos ya conocidos. Esta tendencia se adivina en el *Perlevaus* (entre 1191-1212), trucción de una sociedad caballeresca, cimentada sobre valores contrarios a los religiosos. A pesar de ello, puede haber supresiones o amplificaciones de motivos temáticos, en busca de una organización textual que resultara más efectiva. En buena parte, ésta es la razón que recomienda eliminar la mayoría de las aventuras destinadas a glorificar la figura del «terrenal», pero perfecto, Lanzarote. La mutilación de sus proezas es casi absoluta en el siguiente ciclo prosificado de la materia artúrica, conocido con el nombre de *Post-Vulgata*, o *Pseudo-Borón* (su nombre figura al frente de los códices que albergan los fragmentos de estas historias), o *Roman dou Graal*, redactado entre 1230 y 1240; la nueva distribución de materiales conforma una trilogía (muy similar a la de R. de Boron, así que no es de extrañar la atribución anterior)[354] que conecta, de modo más lógico, las unidades argumentales: 1) una *Estoire del Saint Graal*, 2) un *Merlin*, al que se incorpora una *Suite du Merlin*, y 3) la *Queste* (el libro fundamental), rematada con una muy reducida *Mort Artur*. La circularidad religiosa, perfilada con esta estructura, atrapa en su interior los componentes negativos de la corte artúrica (claro es, los creados por Merlín) y los supera, eliminándolos.

---

[346] Indica Rosalba Lendo Fuentes: «El género se fue configurando con las sucesivas aportaciones, cuyo objetivo consistió en completar lo que se consideraba inacabado, en dar estructura [...] y sentido a la materia artúrica», véase «El tema del Grial y el ciclo artúrico», en *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media*, págs. 133-142; pág. 141.

[347] Véase Joan Ramon Reinosa, *La búsqueda del Grial*, Barcelona, Anthropos, 1988, y Malcolm Godwin, *El Santo Grial. Origen, significado y revelaciones de una leyenda*, Barcelona, Emecé, 1994.

[348] A pesar de esta fragmentación, como recuerda P. Gracia «lo fundamental es que las tres composiciones formaban una suerte de ciclo», pág. 6. Véase Robert de Boron, *Joseph d'Arimathie. A Critical Edition of the Verse and Prose Versions*, ed. de Richard O'Gorman, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995.

Tal como ya se ha indicado, es esta última derivación textual la que llega a la Península Ibérica, traducida por un tal Juan Vivas, clérigo, quizá portugués; de todos modos, los materiales de la *Vulgata* fueron también trasvasados a las lenguas peninsulares, produciéndose, incluso, curiosas contaminaciones con la trilogía de la *Post-Vulgata*. A fin de no perderse por los inciertos corredores de estas adaptaciones, conviene trazar un sencillo esquema que permita localizar, con rapidez, cada uno de los textos artúricos de los que luego se hablará[355]:

---

[354] Y cabe incluso esta posibilidad: «La trilogía es seguramente anterior a la *Vulgata* artúrica, y se concibió sobre la base de los textos de Robert de Boron», como apunta J. Rodríguez-Velasco, en *Guía Literatura Románica*, II, pág. 14.

[355] Para los textos peninsulares son fundamentales los trabajos de Harvey L. Sharrer, *A Critical Bibliography of Hispanic Arthurian Material. I: Texts: the prose romance cycles*, Londres, Grant & Cutler, 1977, más sus «Notas sobre la materia artúrica hispánica, 1979-1986», *LC*, 15:2 (1986-1987), págs. 328-340. Paloma Gracia ha elaborado una continuación de esta útil guía: *Literatura artúrica en la Península Ibérica, II: Bibliografía crítica de la investigación moderna*, Londres, Grant & Cutler, en prensa.

concebido para profundizar en los componentes religiosos de algunos episodios narrativos, apenas esbozados por Boron: se describe, por ejemplo, la ínsula de Avalón, identificándola con la abadía de Glastonbury[349].

Ese ámbito de significaciones religiosas no desaparecerá ya de las dos prosificaciones cíclicas que se componen en el siglo XIII; antes al contrario, las tramas argumentales irán generando no sólo aventuras, sino alegóricas explicaciones de los misterios de la fe cristiana; la espiritualidad cisterciense es, en buena medida, responsable de la modificación de estas líneas ideológicas. De ahí que el nombre de *Vulgata* case a la perfección para definir el peculiar «pentateuco» de cinco libros con que la materia artúrica queda ya configurada entre 1215 y 1230: 1) la *Estoire du Graal* revisa los orígenes del mágico objeto diseñado por Boron; 2) *Merlin* modela la corte que requiere el legendario Arturo para volver a existir[350]; 3) *Lancelot,* con una desmedida longitud, posible inicio de este ciclo y modelador de sus continuaciones[351]; 4) *Quête du Graal,* que lleva de la investidura de Galaad al hallazgo del Grial[352], y la inevitable 5) *Morte d'Artur*[353]; en estos libros se verifica la sustitución de la caballería artúrica por una «caballería celeste» encarnada en ese nuevo prototipo de héroe, Galaad, hijo de Lanzarote, cuyos valores se oponen radicalmente al modelo de vida significado por su padre (lo que luego se volverá a repetir en el caso de Amadís y de Esplandián). La muerte de Galaad, tras presenciar los sobrecogedores misterios del Grial, implica el desmoronamiento total de los valores cortesanos descubiertos durante el siglo XII, propiciadores del género narrativo del *roman,* pero poco gratos a unos modos eclesiásticos, caracterizados por la rigidez dogmática.

Esta trama argumental pocas modificaciones puede sufrir ya, configurados, como han quedado, los orígenes del Grial y la des-

---

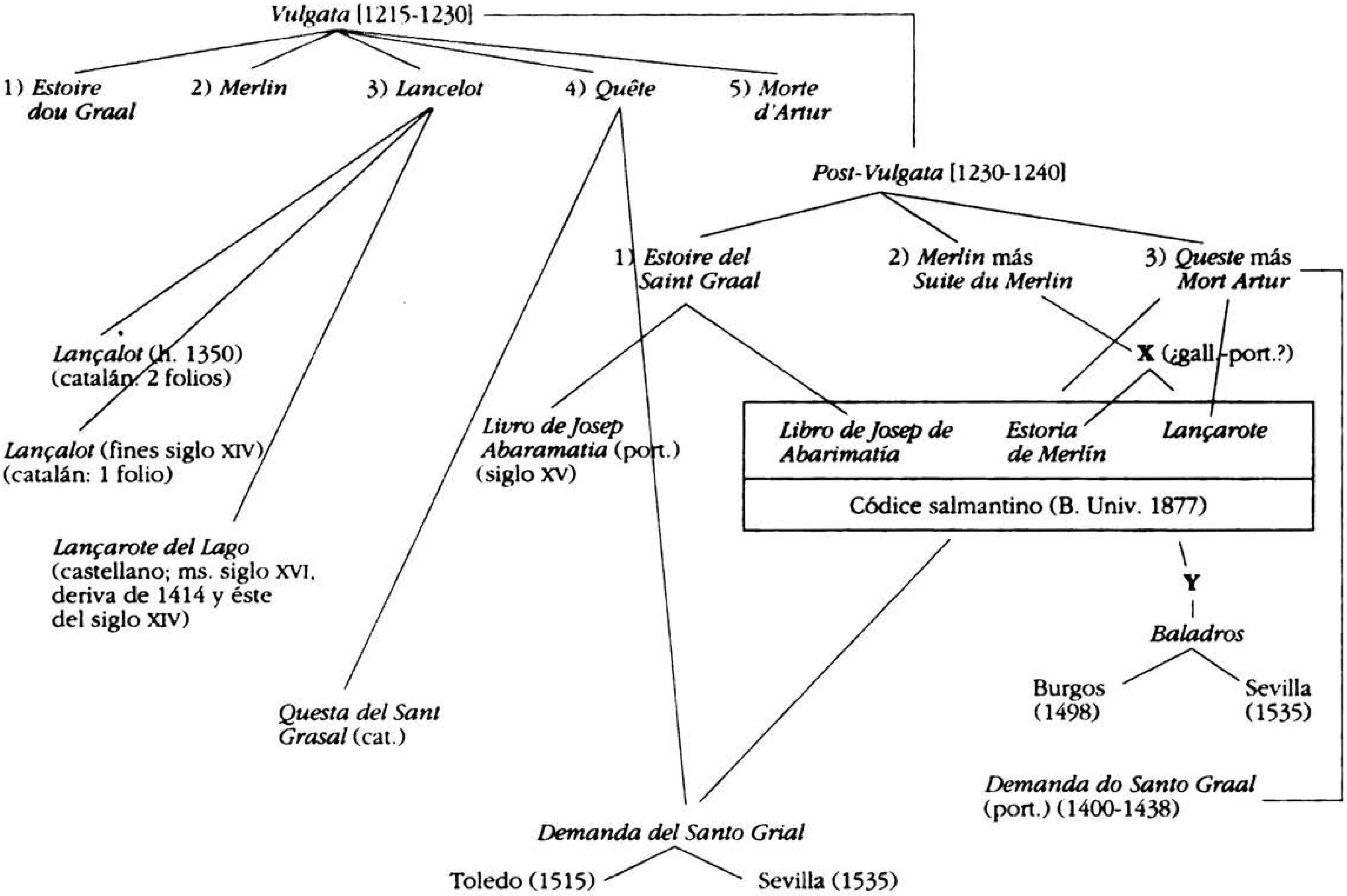
[349] Señala V. Cirlot, su traductora: «El autor anónimo del *Perlevaus* rechaza los viejos moldes y se aventura a la innovación formal. Construye un extraño relato, síntesis de tradiciones culturales, impregnado de la estética gótica, lleno de oscuros significados», véase *Perlesvaus o El Alto Libro del Graal,* Madrid, Siruela, 1986.

[350] Véase *Historia de Merlín,* trad. de C. Alvar, Madrid, Siruela, 1988, 2 vols.

[351] De cuyas dimensiones dan perfecta cuenta los siete volúmenes de la traducción preparada por C. Alvar, bajo el título de *Lanzarote del Lago,* Madrid, Alianza Tres, 1987-1989.

[352] Véase la trad. de C. Alvar, *Demanda del Santo Grial,* Madrid, Editora Nacional, 1980 (y Madrid, Alianza Tres, 1986).

[353] Véase *La muerte del rey Arturo,* trad. de Carlos Alvar, Madrid, Alianza Tres, 1980.


Vulgata [1215-1230]
1) *Estoire dou Graal*
2) *Merlin*
3) *Lancelot*
4) *Quête*
5) *Morte d'Artur*
Post-Vulgata [1230-1240]
1) *Estoire del Saint Graal*
2) *Merlin* más *Suite du Merlin*
3) *Queste* más *Mort Artur*
X (¿gall.-port.?)
Lançalot (h. 1350) (catalán: 2 folios)
Lançalot (fines siglo XIV) (catalán: 1 folio)
Lançarote del Lago (castellano; ms. siglo XVI, deriva de 1414 y éste del siglo XIV)
Livro de Josep Abaramatia (port.) (siglo XV)
Libro de Josep de Abarimatía
Estoria de Merlín
Lançarote
Códice salmantino (B. Univ. 1877)
Y
Baladros
Burgos (1498)
Sevilla (1535)
Questa del Sant Grasal (cat.)
Demanda do Santo Graal (port.) (1400-1438)
Demanda del Santo Grial
Toledo (1515)
Sevilla (1535)

7.3.4.2: Los materiales de la *Vulgata*

La fragmentación de estos relatos y su posterior contaminación dificultan, en extremo, la tarea de identificar las posibles fuentes de las que se vertieron los materiales conservados. En principio, dos son las líneas por las que la *Vulgata* se hace presente en la Península Ibérica.

7.3.4.2.1: La búsqueda del Grial

La cuarta parte de la *Vulgata*, la *Quête*, está representada por una traducción catalana, la *Questa del Sant Grasal*, terminada en 1380 por Guillem Rexach[356]; el proceso de adaptación de las líneas argumentales tiende a reforzar el componente religioso[357], en aras de una visión mística[358], que no descuida los valores políticos que el texto debía transmitir a sus receptores. No se puede olvidar que la ·traslación· ha de servir a los intereses de un monarca como Pedro el Ceremonioso[359].

7.3.4.2.2: La historia de Lanzarote

Son varios los fragmentos en que sobrevive este sorprendente ciclo de aventuras, que formaba la tercera rama de la *Vulgata;* se conservan dos testimonios catalanes: uno de dos folios, en que se explica el encantamiento que sufre el héroe en el Bosque Perdido, tras haber sufrido la peripecia amorosa de la que nacerá Galaz[360], y otro de un folio, que acoge la escena del combate entre Lancelot y Caradoc[361].

---

[356] Véase *La versione catalana dell'Inchiesta del Sant Graal*, ed. de V. Crescini y V. Tedesco, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1917.

[357] Como ha señalado V. Martines, en ·Tiempo y espacio en la versión catalana de la "Queste del Saint Graal"·, *HR*, 64:3 (1996), págs. 373-390, quien señala: ·Incluso llega a desvanecer personajes secundarios de la *Queste*, quiere fijar la atención del receptor-lector en aquello que es lo más importante, la Búsqueda·, pág. 375. Véase del mismo: *La ·Questa del Sant Grasal·. La versión catalana de la Queste del Saint Graal*, Barcelona, Barcino, en prensa.

[358] Apuntada, también, por V. Martines, *Els cavallers literaris. Assaig sobre la literatura cavalleresca catalana medieval*, Madrid, UNED, 1995, págs. 33-34.

[359] Véase Isabel de Riquer, ·La literatura francesa en la Corona de Aragón en el reinado de Pedro el Ceremonioso (1336-1387)·, en *Imágenes de Francia en las letras hispánicas*, ed. de F. Lafarga, Barcelona, PPU, 1989, págs. 114-116.

[360] Véase P. Bohigas (ed.), ·Un nou fragment de *Lançalot* català·, *ER*, 10 (1962), págs. 179-187.

Con todo, el más importante testimonio de este ciclo es el ms. 9611 de la BN Madrid, que recoge las líneas esenciales de la historia de Lanzarote del Lago; permanece inédito[362], aunque algunos fragmentos han sido editados como ilustración de diversos trabajos[363]. El ms. debía de formar parte de un proyecto que abarcaría el *Lancelot* completo y que proseguiría con una refundición del *Tristan en prose,* a hacer caso a su comienzo (•Aquí comiença el libro segundo de don Lançarote de Lago•, fol. 1*r)* y a su final, en el que se fija con rigor la data de copia:

> Aquí se acava el segundo y tercero libro de don Lançarote de Lago y áse de comenzar el libro de don Tristán y acabóse en miércoles, veinte y cuatro días de octubre, año del nasçimiento de Nuestro Salvador Jhesuchristo de mill e cuatrocientos y catorze años (355*v).*

Se trata de un códice facticio, formado por varios copistas (seis, al menos) que o tuvieron delante más de un original de la historia o impusieron sus particulares criterios organizativos[364]. Esa pluralidad de manos resulta especialmente chocante en el tamaño y en la forma de los epígrafes, del todo dispares, con quiebras a veces tan graves como la ruptura de hilos argumentales (véase, por ejemplo, el fol. 9*v*), luego nunca continuados a pesar del espacio dejado en blanco. Así ocurre que los capítulos son muy breves en los primeros folios —quizá, como siempre, para permitir que un lector siguiera con rapidez el discurso narrativo—, para, en los últimos, ofrecer dimensiones espectaculares, subrayadas hasta por el cuerpo de la letra; es muy curioso el localizado entre los fols. 230*r* y 234*v*, que necesita casi de media hoja para rematar el relato:

---

[361] Véase la ed. de A. Rubió i Lluch, •Noticias de dos manuscrits d'un *Lançalot* català•, *RBC,* 3 (1903), págs. 5-25.

[362] En 1977, en su *Critical Bibliography,* H. L. Sharrer anunciaba: •I am preparing an edition of the full text of MS 9611•, pág. 19.

[363] Tres en el primer cuarto de siglo: O. Klob, •Beiträge zur Kenntnis der spanischen und portugiesischen Gral-Litteratur•, *ZRPh,* 26 (1902), págs. 169-295; A. Bonilla y San Martín, *Las leyendas de Wagner en la literatura española,* Madrid, Asociación Wagneriana de Madrid, 1913, págs. 73-107; P. Bohigas, •El *Lanzarote* español del manuscrito 9611 de la Biblioteca Nacional•, *RFE,* 11 (1924), págs. 282-297. Tres más en el último quinquenio: véanse n. 364, 365 y 367.

[364] El texto base de que se pudieron servir los formadores del códice parece próximo al editado por H. O. Sommer, *The Vulgate Versions of the Arthurian Romances,* Washington, The Carnigie Institution of Washington, 1909-1916, 8 vols., como ya pusiera de manifiesto Bohigas en 1924, pág. 284. Por su parte, Antonio Contreras Martín se ha preocupado por indagar las fuentes de dos episodios, que le han permitido reparar en la importancia del Ms. fr. 751 BN París; para estos resultados, véase •Las armas en el *Lanzarote del Lago* castellano (Ms. 9611 BN Madrid)•, *Actas VI Congreso AHLM,* I, págs. 523-532, en colaboración con Zulema Jiménez Mola; editan el combate entre Lanzarote y Meleagante, con el propósito de estudiar las diversas formas de armamento.

> Mas agora dexa el cuento de fablar d'ellos e torna a Patrides de la Girlanda de Oro que se iva a la Corte del Rey Bandemagus así como Lançarote lo inviaba.

En cuanto al contenido, falta, por tanto, todo lo relativo a los orígenes del héroe, con esa inmediata muerte de su padre, el rey Ban, y de su rapto por la Dama del Lago, que lo educará junto a sus primos Lionel y Boores de Gaunes; al cumplir los dieciocho años, su feérica protectora lo conduce a la corte del rey Arturo, que lo armará caballero, recorriendo un camino de pruebas, a cada cual más difícil, que culminará con el enamoramiento (cortesano y, por ello, tan contrario, al fatal de Tristán e Iseo) entre Lanzarote y la reina Ginebra; uno de sus arriesgados trabajos tiene por cometido amistar a Arturo con el rey Galahot, con quien empieza, precisamente, el testimonio español; son sus sueños los narrados en los primeros epígrafes del códice:

> ... soñó que se beía todo avierto, ansí que bien beía cuán tenía ansí dentro e bien le semejava que tenía dos coraçones, tamaño el uno como el otro, e después que los catava gran pieça semejávale que uno salía fuera e tornávasale en una bestia tal como león pardo e iba fuyendo por llanos e por montes cuanto podía... (1*v*-2*r*).

Es extraordinaria la peligrosa aventura de la «falsa Ginebra», hermanastra de la verdadera, raptora y encantadora de Arturo, de quien consigue que repudie a su mujer (39*r*), que mientras tanto había sido rescatada por Lanzarote y conducida a Sorelois, en donde vivía a todo placer, hasta su nueva reunión con Arturo (54*r*). Suceden, más tarde, hechos funestos como la muerte de su amigo Galahot —porque creía que Lanzarote se había suicidado— y el enfrentamiento con Meleagant, que ha raptado a Ginebra. La liberación de su enamorada es uno de los hilos argumentales más solicitados por los *auctores* del *roman:* recuérdese a Chrétien de Troyes. Arriesgadas aventuras jalonan la redención de la reina amada: la carreta humilladora[365], el descenso al Otro Mundo y el Puente de la Espada, hasta que rueda la cabeza del enemigo[366].

Hasta el fol. 277*r* alcanza el segundo libro de Lançarote, justo en la ocasión en que se conocen don Galván —personaje mucho más positivo que el luego recreado en la *Post-Vulgata* y, si no, véanse los sabios castigos con que amonesta a su tío Arturo: fols. 49*v*-50*r*— y don Estor de Mares; del primero se ocupa, especialmente, el Libro tercero hasta llevarlo a la contemplación de los objetos custodiados en Corbenic; este nuevo espacio de la identidad caballeresca adquiere especial importancia en este momento de la narración; allí, Amite, la hija del rey Pelés, aguarda a Lanzarote, dispuesta a usar de sus artes de encantamiento con tal de que el héroe durmiera con ella; se trata de la secuencia argumental que conduce al engendramiento de Galaad, por supuesto, pero la importancia de la misma provocó que algún lector, ofendido por la ligereza moral con que se comporta Brisaine, la dueña anciana que lo emborracha, orlara los márgenes con curiosos comentarios justificativos de la actitud del héroe y despreciadores de los encantos femeninos, atentando, incluso, contra los razonamientos del propio texto; tras darle, por ejemplo, el bebedizo se indica:

> ... y fuese a la cama a do estava la donzella y echóse en el lecho con ella, que bien cuidava que se echava con la reina y aquella, que no deseava en el mundo tanto como tenerlo en su poder [...] resciviólo muy alegremente y él fue alegre con ella, como solía ser con la reina y ansí fueron ayuntados el mejor cavallero y el más fermoso del mundo con la más hermosa donzella y de mayor guisa que en el mundo havía (309*r*).

En este punto, se indica al margen: «como estaba borracho lo mesmo era la donçella que la reina». Más crudo resulta este receptor cuando se explican los motivos que impulsan a Amite, la doncella, a obrar de ese modo:

---

[365] Antonio M. Contreras lo ha editado y analizado: véase «El episodio de la carreta en el *Lanzarote del Lago* castellano», *Actas V Congreso AHLM*, II, págs. 61-74, subrayando el mérito de la aventura: «Este caballero que es capaz de *negar-se*, de soportar la deshonra pública con todo lo que ello conllevaba, devenía, no obstante, y aquí radica el verdadero sentido del episodio, un hombre que manifestaba su total entrega, su obediencia al orden político, su apego a la monarquía», pág. 68.

[366] Se trata de un recorrido iniciático, como ha mostrado M.ª Jesús Salinero Cascante, «El viaje de Lancelot du Lac o la iniciación al conocimiento de sí mismo», *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada. Vol. II: La parodia. El viaje imaginario*, Zaragoza, Universidad, 1994, II, págs. 493-500. En muchos aspectos, es un itinerario similar al que recorren los caballeros Owein y don Túngano en sus viajes alegóricos (§ 8.3.4).

> ... ella amaba a él non tanto por la codiçia de la carne, aunque él hera el más fermoso ome del mundo, como por haver fruto d'él, por el cual cuidava ser tornada la tierra en su estado bien como de primero... *(íd.)*.

Esta desfachatez es amonestada con dureza: «pasean las putas sus libiandades cuando quieren», concepto que reitera cuando el autor del *Lanzarote* se mete en floridas descripciones del modo en que pierde la hija de Pelés su virginidad:

> ... y quiso que aquella dueña concibiese tal fruto por que la flor de la donzella que se perdía fuese por ella cobrada otra flor, por que aquella tierra y otras muchas que entonces heran en amargura y en gran lloro fuesen tornadas en alegría... *(íd.)*.

Tales juicios no convencen a tan riguroso crítico: «en flores anda la niña puta». Por ello, al final del capítulo no puede por menos que reiterar las andanadas y sancionar «sería flor de carrasco u de oçio», al leer esta justificación:

> ... y ansí fue cobrada flor por flor: en su conçibimiento fue la flor de la donzella perdida, mas por ella fue cobrada otra flor, que fue flor de la cavallería (309*v*).

El siguiente capítulo —«Cómo don Lançarote quiso matar a la fija del rey Pelés por que lo havía engañado y él la perdonó»— abunda en juicios tan severos como los anteriores; no hay más en el resto del códice y, desde luego, bien pueden ilustrar la severidad moral con que los libros de caballerías iban a ser perseguidos en el siglo XVI[367].

No faltan en esta versión aventuras tan famosas como la partida con el ajedrez maravilloso (323-325), la aventura de la dueña muerta (329), el torneo en Camelot, en cuyo transcurso Lanzarote se desmaya contemplando a Ginebra (336*v*) y al final don Boores es reputado como el mejor caballero, lo que obliga a que Lanzarote recupere honras perdidas con unas armas blancas (342*r*) que le entrega su señora; con ellas reverdece su poder (345*v*), que culmina en victorias ajedrecísticas sobre el resto de la corte; diálogos y conversaciones entre Ginebra y su amador se suceden hasta que, en el fol. 350*v*.

---

[367] Estos ***marginalia*** han sido analizados por J. M. Lucía Megías, «Notas sobre la recepción del "Lanzarote" español en el siglo XVI (BNM, ms. 9611)», *Verba Hispánica*, 4 (1994), págs. 83-96, quien edita, además, los fols. 312*v*-314*r*.

Lanzarote «dixo que quería ir en busca de don Tristán», produciéndose, en este momento, la contaminación de la historia con la del *Tristan en prose,* proceso que ocurre del mismo modo en el romanceamiento de esa línea caballeresca (véase, luego, § 7.3.4.4). Y éstas son las últimas aventuras que custodia este importante códice: pasar la Puente de Fierro, sentarse en el lecho de Merlín y zarpar en el barco de las Doce Donzellas con rumbo incierto.

7.3.4.3: Derivaciones de la *Post-Vulgata*

Las tres principales ramas de la última re-creación de la materia artúrica debieron de sufrir un complejo proceso de transmisión textual del que sólo se han conservado, por desgracia, los últimos testimonios; con todo, es bastante probable que distintas redacciones de este conjunto de obras se llevaran a cabo en las primeras décadas del siglo XIV, a fin de satisfacer una creciente demanda de un incipiente núcleo de receptores a los que interesaba mostrar las especiales formas de la «cortesía nobiliaria» contenidas en estos textos, como parte esencial de la construcción de la identidad de un grupo social que no debería de estar muy lejos de los entramados cortesanos presididos primero por doña María, después por su nieto Alfonso XI.

Tuvo que haber, como en la Francia de la segunda mitad del siglo XII, una estrecha relación entre el fenómeno literario y los valores o esquemas de ideas que aseguraban estos textos de ficción y que tenían que enmarcar no sólo momentos de esparcimiento, sino también apasionados debates sobre el trasfondo ideológico que cada obra proponía. Un caso como el que testimonia el *Amadís* no debía de ser excepcional: un noble, el infante don Alfonso de Portugal, sugiere una diferente línea de desarrollo argumental porque se siente conmovido por un concreto personaje y obliga a que se modifique la historia (§ 7.3.4.1.5.4, pág. 1553, n. 454); de ahí surge una versión que luego será corregida en otro estadio de la transmisión; lo que esto demuestra es el grado de interrelación existente entre el universo ficticio, desde el que sus habitantes esgrimen actitudes y defienden conductas, y el ámbito de la realidad, cuyos moradores se sienten plenamente dispuestos a involucrarse en ese mundo literario y a hacerlo suyo; y el *Amadís* es, además, prueba magnífica para comprobar lo hondo que esta materia artúrica había calado en la conciencia receptora de una nobleza capaz ya de apreciar las relaciones cortesanas que subyacen en los laberintos de aventuras, combates y objetos mágicos con que se perfilan tales argumentos; o lo que es lo mismo: el *Amadís* nunca se hubiera escrito si no se hubieran querido reproducir buena parte de los componentes narrativos del *Lancelot* de la *Vulgata* o de la *Suite Merlin* de la *Post-Vulgata;* de seguro que las semejanzas entre estas obras a nadie extrañarían, antes al contrario, suscitarían decididas muestras de adhesión.

Pero de estos primeros testimonios del siglo XIV nada queda. Sólo escenas sueltas del modo en que se leían tales textos, como la conservada en la *Estoria del infante Roboán*, cuando al hijo de Zifar, como parte de la ceremonia de recepción en las Ínsulas Dotadas, unas doncellas prueban su entendimiento leyendo ante él la *Estoria de don Yván* (revísese texto en § 7.3.3.7.4, n. 291); el sentido de la escena es complejo: Roboán no sólo asimila las claves doctrinales del ámbito al que accede a través de la audición de un *romance* artúrico, sino que, a la vez, se convierte en modelo de cualquier lector u oidor que esté, como él, leyendo u oyendo su historia; es un curioso juego de espejos por el que la ficción desvela uno de sus mecanismos de constitución y permite a la realidad incorporarse a su proceso: el oidor de esa *estoria* sabe que, al igual que Roboán, deberá extraer de la obra «solaz e plazer» y, al mismo tiempo, asimilar «buenas costunbres», tanto del texto castellano como del artúrico que está escuchando el personaje de ficción y cuya audición se le recomienda con tanto empeño. Lo lamentable es que no resulta sencillo averiguar cuál sería esa *Estoria de don Yván*, cuyos hechos parecen ajustarse a las aventuras que le aguardan a Roboán en el espacio insular en el que acaba de penetrar[368].

Las derivaciones peninsulares de la *Post-Vulgata*, que se conservan pertenecen al siglo XV y son muestras que representan una más de las etapas de un azaroso recorrido textual, provocador de cambios y de transformaciones a medida que la «ficción» de la obra iba ajustándose (o iba ayudando a realizarse) a las distintas situaciones sociales por las que iba atravesando.

De las tres ramas que forman la *Post-Vulgata*, son las dos últimas las que parecen haber interesado más al público peninsular; de hecho, en ellas se reconstruye el entramado básico de la aventura artúrica (es decir, desde el nacimiento de Merlín hasta la muerte de

---

[368] Aunque es probable que se refiera al lai *Lanval* de María de Francia (véase la trad. de C. Alvar, Madrid, Alianza, 1994, págs. 82-97). Lo mismo ocurre con la *Estoria de Belmonte*, aducida para explicar los orígenes de la montura prodigiosa que apartará a Roboán de Nobleza: «ca éste fue el cavallo que ganó Belmonte, fijo del rey Trequinaldus Avedora, cuando se partió de su padre, segunt se cuenta en la estoria de Belmonte, e avíalo esta enperatriz en su poder e a su mandar por el encantamiento», ed. JML, 584-585; ed. CG, 424.

Arturo); sin embargo, tanto en portugués como en castellano, se conservan muestras de las tres líneas argumentales.

Los testimonios en lengua portuguesa son más completos: la *Estoire del Saint Graal* se convierte en un *Livro de Josep Abarimatia* (Torre do Tombo, 643)[369]; un fragmento de la *Suite du Merlin* se alberga en el ms. 2434 de la Biblioteca de Cataluña[370]; mientras que la *Quête* y la *Mort Artur* se preservan íntegramente en un ms. portugués de la BN de Austria, la *Demanda do Santo Graal*[371].

En castellano, pervive la muestra que, en 1469-1470, copiara Petrus Ortiz en la singular miscelánea del códice salmantino B. Univ. 1877, junto a un nutrido repertorio de tratados morales y libros hagiográficos (entre ellos, una versión del *Barlaam e Josafat:* § 5.3.1.2, pág. 983). Tal perspectiva no debe menospreciarse: la convivencia en un mismo manuscrito de producciones religiosas y de textos artúricos revela especiales relaciones entre los dos grupos de obras, comprensibles a nada que se lea ese *Libro de Josep de Abarimatía* (§ 7.3.4.3.1) y se encuentren en él, manifiestas, las claves doctrinales de la religión cristiana; ahora bien, esa obra se deja inacabada (ocupa los fols. 251*r*-282*r)* para continuar con una corta sección de capítulos de la llamada *Estoria de Merlín* (fols. 282*v*-296*r*; correspondiente entonces a la segunda rama de la *Post-Vulgata;* véase el gráfico de pág. 1469), interrumpida, a su vez, para dar paso y en la misma letra, no a otra versión artúrica, sino a un *Tractado de la sancta fe e crehençia de los fieles christianos* (fols. 296*v*-298*r)* que no debía, ni mucho menos, perturbar la coherencia del códice, sino, más bien, complementar informaciones que ya habían sido expuestas, por ejemplo, en el *Josep de Abarimatía:* eso, al menos, le debía de parecer al formador-copista del manuscrito; sólo después de enumerar los catorce artículos de la santa fe católica, se continúa con esta particular antología de la materia de Bretaña, dando cuenta del arranque de un *Lançarote* (fols. 298*v*-301*r)*, relacionado con el último de los brazos de la *Post-Vulgata;* y aún el códice pretendía afirmar esta curiosa incursión por lo que podría llamarse «ficción religiosa» con un *Libro de Túngano* (el texto se anuncia en el *éxplicit* de fol. 301*r*, pero el códice no lo contiene: véase, luego, § 8.3.4.1, pág. 1835), con varias *vitae* y con un *Libro de frey Juan de Rocacisa* (éste sí conservado, se trata de una suma de profecías de carácter apocalíptico). Por supuesto, sin este contexto, estas tres piezas de la *Post-Vulgata* carecerían de su verdadera significación: aportar argumentos y perspectivas originales, funcionando como verdaderos *exempla* narrativos, al amplio discurso de la doctrina cristiana[372].

---

[369] Véase *The Portuguese Book of Joseph of Arimathea*, ed. de H. H. Carter, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1967; ha sido estudiado por José Carlos Miranda, «Realeza e cavalaria no *Livro de José de Arimateia*, versão portuguesa da *Estoire del Saint Graal*», *Actas IV Congresso AHLM*, III, págs. 157-161.

[370] Véase la ed. de Amadeu-J. Soberanas, «La version galaïco-portugaise de la *Suite du Merlin*», *VR*, 38 (1978), págs. 174-193.

[371] Editada por A. Magne, Río de Janeiro, 1944, y, recientemente, por Joseph-Maria Piel e Irene Freire Nunes, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988 (reimp., 1995).

7.3.4.3.1: El *Libro de Josep Abarimatía*

Por si alguna duda quedara de que la ficción no es, ni mucho menos, un simple ámbito de entretenimiento, este primer brazo de la *Post-Vulgata* puede demostrar las estrechas conexiones entre religiosidad y materia narrativa con que los frailes cistercienses concibieron el proyecto global del ciclo artúrico. En efecto, pocos tratados albergan tantos componentes de doctrina espiritual (teóricos y prácticos) como estas historias del Santo Grial; ni siquiera los libros de materia hagiográfica pueden competir con estas producciones textuales, por cuanto la base de aquéllos queda limitada por la contemplación de unos *miracula*, útiles para desvelar la caracterización del personaje central; en cambio, este pórtico de la materia artúrica pretende empeños más complejos, fijarse como su objetivo la exposición de los fundamentos teológicos de la fe cristiana; habría que acudir a tratados alegóricos (al estilo de los de Berceo, por ejemplo) para encontrar proyectos similares al que aquí se desarrolla, pero, claro es, sin el filtro especial de la ficción, es decir, de un contexto ideológico que permita la incorporación del receptor al entramado argumental que se le está mostrando.

---

[372] Los materiales artúricos del códice fueron editados por Karl Pietsch, *Spanish Grail Fragments*, Chicago, The University of Chicago Press, 1924-1925, 2 vols. Pietsch había publicado, con anterioridad, varios estudios sobre la lengua del manuscrito [«On the Language of the Spanish Grail Fragments», *MPh*, 13 (1915-1916), págs. 369-378 y 625-646; «Zur Spanischen Grammatik aus Einem Komentar zu den Spanischen Gralfragmenten», en *Homenaje a Menéndez Pidal*, Madrid, Hernando, 1925, I, págs. 33-47] advirtiendo un sustrato leonés, criticado por Ivo Catro, «Karl Pietsch e a sua ediçàao dos *Spanish Grail Fragments*», *Actas del I Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, ed. de M. Ariza, A. Salvador y A. Viudas, Madrid, Arco Libros, 1988, II, págs. 1123-1129. Estos testimonios han vuelto a ser editados por César García de Lucas, como tesis doctoral: *La Materia de Bretaña del Manuscrito 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, Alcalá, Universidad, 1997, 2 vols., demostrando que la versión hispánica presenta múltiples coincidencias con la llamada *version courte* del ciclo francés. En las citas remito a estas dos ediciones con las abreviaturas de ed. KP y ed. CGL; esta última será publicada en los «Annexes» de los *CLHM*.

La *Estoire del Saint Graal* de la *Post-Vulgata* cambia de nombre al trasvasarse a la Península Ibérica, quizá por asimilación de los modos literarios autóctonos, proclives a destacar al protagonista de la historia en la titulación y a convertirlo, así, en signo del contenido textual. Los dos textos peninsulares convocan, por ello, a José de Arimatea para significar sus respectivas traducciones; es más completa la versión portuguesa del ms. 643 de la Torre do Tombo, del siglo XVI, con 311 folios, frente a la reducida muestra que antologa el códice salmantino de 1469-1470, que parece interesarse sólo por aquellos episodios más cargados de doctrina religiosa; aun así, supone una interesante muestra para conocer las funciones literarias que se pondrían en juego en la adaptación del ciclo entero; de este modo, la concepción religiosa convierte al texto en un «tratado», cuya introducción alterna citas de autoridades sagradas con planos de recepción, pensados para absorber la conciencia del lector desde un principio:

> En la ora que el Nuestro Señor Jesucristo rescebió muerte, e la nuestra muerte fue destruida e nuestra vida fue reparada... (ed. KP, 3, 4-6; ed. CGL, 2).

Al autor cumple, pues, concebir un sistema narrativo que acentúe, de forma esencial, las consignas religiosas que el texto pretende transmitir; tres rasgos ayudan a este proceso:

A) Interrupciones para explicar los pasajes de mayor ambigüedad; así, por ejemplo, cuando Pilatos entrega el cuerpo de Cristo a José se contrapone su pensamiento (hilo narrativo) a la verdad doctrinal que intenta presentarse:

> E Pilato cuidó que poco le demandava; ca cuidó que·l' dava un pobre pecador. Mas diol' la salud de la vida e lunbre e eso mismo al fazedor e resucitador de todos los cuerpos (ed. KP, 4, 17-20; ed. CGL, 4).

B) Anticipaciones a posibles prevenciones sobre los hechos contados; así, tras oír Josep una voz que le confirmaba en su demanda religiosa, se procede a relatar el origen de los guardianes custodios del Grial; ello requerirá que Josep engendre un segundo hijo y que el autor valore la falta de entusiasmo con que afronta tal obligación:

> E con grand plazer de lo que oyera fuese echar con su mugier Eliap. Pero non yazían como omnes luxuriosos, ca después

> que se partieron de su tierra, nunca más ovieron que veer en aquella guissa. Ca ya tanto eran allegados al amor de Jesucristo que non podían pensar en aquella cosa por ninguna guisa (ed. KP, 32, 32-33 y 33, 1-3; ed. CGL, 42).

C) Digresiones narrativas a modo de *exempla*, a fin de resaltar la importancia de ciertos motivos temáticos; es lo que sucede cuando se amplifica la escena en la que Josafas, hijo de Josep, es consagrado obispo por «mandado» de Cristo; la ceremonia incluye sentarlo «en una forma» dispuesta para tal fin por «Nuestro Señor que lo quería onrar de todas las cosas» (ed. KP, 40, 27; ed. CGL, 53) y merecedora, por ello, de una narración independiente: un rey egipcio se la quería llevar a su tierra y, al no poderla mover del lugar en que se encuentra, atrevidamente se sienta en ella, con alardes de gran soberbia:

> E él dixo: «Pues así es que la non poden levar, quiero aquí fazer mi corte e seré en ella». E así lo fizo e asentóse en ella. E tan toste como se aí asentó, priso Nuestro Señor tal vengança que anbos los ojos le saltaron del casco. Así mostró Nuestro Señor que esta forma non era para omne mortal sinon para aquel que la Él dava (ed. KP, 41, 6-11; ed. CGL, 54).

Pocas muestras son para vislumbrar la difícil organización, lógica y dialéctica, con que se concibe la historia del Grial; sirven, no obstante, para evidenciar que, en la misma, el argumento es sólo pretexto para situar al receptor ante los umbrales de la fe cristiana y disponerlo, en consecuencia, a la contemplación de sus misterios.

La versión castellana está constituida por 68 breves capítulos, que podrían agruparse en tres núcleos:

1) Caps. 1-13: Vinculación de sucesos evangélicos con la materia argumental de la *Ystoria de Vaspasiano* (§ 7.3.7.3, pág. 1675), cuya conversión milagrosa, tras curar de una mortal «gafedat», precede al descubrimiento de la cárcel en que Josep moraba, alimentado sólo por la presencia de la santa escudilla que conservaba consigo; sucesos prodigiosos (los cuarenta y dos años de prisión apenas han representado para él tres días, de viernes a domingo) sostienen alegóricos conceptos (el plazo que tarda Cristo en resucitar).

2) Caps. 14-30: Propagación de la doctrina simbolizada por objeto tan precioso. Para ello —y esto es exclusivo de las prosificaciones artúricas—, Josep se pone en marcha, llegando a la ciudad de Sarraz, cuyo rey, Evolat, se encuentra a punto de ser destruido por los egipcios. Es símbolo del ser humano enfrentado a su realidad mortal y a la segura destrucción de su alma, si es que no asume los

principios de la doctrina cristiana, que tal es lo que Josep intenta inculcarle.

3) Caps. 31-68: Conversión de Evolat, a través de un triple proceso calculado con gran efectividad: a) contemplación de visiones alegóricas que le explican los dogmas (la virginidad de María y la configuración de la Trinidad) de la fe que se niega a admitir; b) como profundización en este saber, Josafas es nombrado obispo en una secuencia narrativa de gran valor didáctico, puesto que se van explicando todos los símbolos que concurren en tal ceremonia (caps. 47-57); y c) disputa que culminaría con la conversión de Evolat.

Se ha suprimido, entonces, toda la materia argumental relativa a la nueva identidad que este rey adquiere al cristianizarse, con el consiguiente cambio de nombre por Mordrain y las intrigas narrativas que surgen de su pretensión de acercarse al interior del Grial, lo que le causa terribles enfermedades de las que sólo podrá sanar abrazado a Galaad en la tercera parte del ciclo.

El *Libro de Josep de Abarimatía* constituye, por tanto, una historia de conversiones (la de Vaspasiano introduce la más compleja de Evolat y, de paso, la historia arropa a la ficción), al hilo de la cual se despliegan múltiples ideas teológicas y sucesos maravillosos, que no son más que demostración del poder de la Iglesia sobre la materialidad humana. Enfrentamiento, pues, de dos realidades que configuran los ejes narrativos sobre los que se sostendrá el ciclo entero.

7.3.4.3.2: Las historias de Merlín

La pervivencia textual del segundo eje de la *Post-Vulgata (Merlin* más *Suite de Merlin)*, sin ser notoria (se han perdido las versiones más antiguas)[373], resulta la más abundante y, a tenor de las investigaciones de B. Morros[374], aún tuvo que serlo más por cuanto los dos impresos conservados parecen derivar de una fuente común y distinta de la que ejemplifica el ms. salmantino. Incluso, no sería desdeñable pensar en un arquetipo gallego-portugués del que derivaría la versión salmantina y otra castellana, origen del incunable de

---

[373] Patricia Michon, *À la lumière du «Merlin» espagnol*, Ginebra, Droz, 1996, ha rastreado las líneas de formación de estas versiones, conjeturando con un original francés en el que estaban mezclados los relatos de Hélie y de R. de Boron.

[374] «Los problemas ecdóticos del "Baladro del Sabio Merlín"», *Actas I Congreso AHLM*, págs. 457-471.

Burgos (1498)[375] y de la impresión de Sevilla (1535)[376], que comparten un mismo título, *El Baladro del Sabio Merlín*, frente al de *Estoria de Merlín* de la versión manuscrita; quizá esta diferencia en la titulación no sea casual y, simplemente, verifique el proceso de constitución de dos grupos textuales; luego, como ha demostrado Morros, las dos impresiones ofrecen una redacción con criterios estilísticos opuestos: si Burgos amplifica una hipotética fuente, Sevilla, por contra, la abrevia, amén de suprimir las presentaciones y el epílogo; pero, eso sí, el impreso de 1535 añade esas curiosas profecías merlinianas que alcanzan hasta el año de 1467. A su vez, las distancias crecen entre los impresos y el códice de Salamanca, al eliminarse buena parte de las reflexiones morales que permitieron a la *Estoria de Merlín* codearse con los otros tratados religiosos; tales supresiones afectan a las ideas generales que servían, en la *Estoria,* para concluir episodios a los que se quería dotar de unidad; así, por ejemplo, tras disponer la secuencia narrativa que conduce a la liberación de la madre de Merlín, se indica:

> Así fizo matar el diablo [a] aquel que sus obras feziera. E esto vieron los que fueron con su madre del juez. E por ende defiende este cuento que ningund omne sañudo non fuya de entre las gentes; que más se paga el diablo de conpaña de un omne solo que de conpaña de muchos (ed. KP, 77, 23-27; ed. CGL, 102).

Burgos [1498], en el mismo lugar, sólo indica:

> E ansí mata el diablo a los que sus obras hacen, que otro galardón dar no les puede (ed. J. García Morales, 29).

Mientras que Sevilla [1535], simplemente, señala:

> Así mata el diablo a los que sus obras hazen; e cuando los hombres del juez esto vieron... (ed. A. Bonilla, 10*b).*

Es decir, se da vía libre al discurso narrativo, suprimiendo, para ello, el moral; incluso, sentencias o proverbios (del estilo de «Ca el grand miedo faz salir a los omnes sesudos de su entendimiento», ed. KP, 78, 17-18; ed. CGL, 103) resultan también eliminados.

---

[375] Son varias las ediciones modernas: ed. Justo García Morales, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1956 y 1960, 2 vols.; ed. Pedro Bohigas, Barcelona, Selecciones Bibliófilas, 1957-1962, 3 vols.; ed. José Javier Fuente del Pilar, con prólogo de L. A. de Cuenca, Madrid, Miraguano, 1988. A punto de aparecer: ed. Paloma Gracia, Alcalá de Henares, CEC.

[376] Véase ed. de A. Bonilla y San Martín, *Libros de Caballerías, I. Ciclo artúrico,* Madrid, NBAE 6, 1907, págs. 3-162.

7.3.4.3.2.1: La versión manuscrita

A creer el párrafo introductorio de la versión manuscrita («Aquí comiença la *Estoria de Merlín* e cúyo fijo fue. E del rey Artus e de cómo ganó la Grand Bretaña que se dize Inglaterra», ed. KP, 57, 1-3; ed. CGL, 74), parece que, en mente, su redactor pensaba acoger las líneas generales de la historia; a pesar de tal anuncio, apenas si se desarrolla el primer punto argumental, con veintisiete capítulos que relatan los orígenes de Merlín, con pocas diferencias con respecto a la versión original: «sañudos» diablos, reunidos en infernal concurso, acuerdan vengarse de Jesucristo convirtiendo a la humanidad en sus servidores; para ello, deciden crear un «hombre» con todo su poder:

> Engañarlos ía así como los profectas engañaron a nós que dezían tales cosas que nunca nós cuidemos que podiesen seer (ed. KP, 59, 5-7; ed. CGL, 76).

Para ello, un diablo sabidor emprende la destrucción de una familia, dejando en orfandad a dos doncellas: la mayor seguirá las enseñanzas de un «omne bueno» (de importancia capital en el transcurso de la narración), mientras que la menor acabará arrastrada a una «putería». Elige el diablo para madre de su hijo a la primera joven y logra, en la soledad de una cámara, yacer con ella, aprovechando la única circunstancia en que se muestra sañuda. Por supuesto, queda preñada y ello da lugar a rumores y murmuraciones que la conducen hasta los jueces; por intercesión del «omne bueno» la ejecución se aplaza y la doncella es encerrada en una torre, con la advertencia de que, nada más nacer, bautice al niño; es su santa conducta la que logra inculcar al hijo que está formando virtudes que contrarrestarán los poderes malignos:

> Por ende non quiso Nuestro Señor Dios que el moço perdiese nada de quanto avía de aver de parte de su padre; ca el diablo lo fizo por saber todas las cosas que eran fechas e dichas [...] E Nuestro Señor [...] por el pesar que su madre ende ovo, e como por su culpa non fue, e por la confesión que ende fizo [...] diol' poder e sen de saber todas elas cosas que eran fechas e dichas como su padre. E por esta razón lo sopo. E más, diol' de suyo de saber las cosas que eran de venir contra aquellas que sabía (ed. KP, 69, 23-32-70, 1-3; ed. CGL, 91-92).

Tal es Merlín, que ya, desde el mismo momento de nacer, muestra signos extraordinarios[377]: es «velloso», grande y «de mayor cabello». A los ocho meses, comienza a hablar: consuela a su madre, adivina las conversaciones de las mujeres que la sirven y las acusa de pecadoras.

Estas cualidades le serán muy útiles para librar a su madre de la segura muerte a la que estaba destinada; la defensa que de ella asume le conduce a esgrimir toda suerte de razonamientos ante los jueces: feroces críticas a la sociedad («E si feziésedes justicia de todas aquellas que con otros yazen fuera con sus maridos, las dos partes de cuantas aquí están serían quemadas, onde yo sé sus vidas como ellas mismas», ed. KP, 73, 20-22; ed. CGL, 97) que salpican al propio juez, pues afirma saber que no es hijo de quien él supone (lo que se demostrará enseguida, en una disputa con la madre de ese juez, a la que hace confesar en público su pecado: el padre del juez era un cura que, de inmediato, se ahorcará).

Es curioso que en la versión manuscrita sea, en este momento, cuando se revele la identidad de ese «omne bueno», cuya presencia en el texto asegurará la perspectiva de la doctrina religiosa; de él se dice que es abad y que su nombre es Blaxe (Blaisen para los impresos); una chocante relación se inicia entre ambos personajes: Merlín cumple nueve meses y nueve días cuando ordena a Blaxe que comience un libro con lo que él le vaya a contar:

> E así como soy obscuro contra aquellos que me non quiero mostrar, así será este libro que pocos lo louarán. E tú lo levarás cuando yo me fuere con aquellos que me vernán buscar para allá con el *Libro de Josep* [...] E cuando anbos los libros fueren juntados, averá muy fermoso libro (ed. KP, 80, 21-29; ed. CGL, 106).

Son muy complejos los mecanismos con los que la ficción asegura el ámbito de su existencia: no sólo regula los cauces de escritura por los que se comunica, sino que, a la vez, pretende involucrar al receptor en tal proceso. Nótese que un libro afirma su verosimilitud (y la de su contenido) remitiendo a otro: ambos adquieren la forma de anales redactados por un testigo presencial de los hechos.

Pero, en este punto, el formador del códice salmantino detiene el proyecto inicial de desplegar los asuntos narrados en la *Suite de Merlin* y se despide con un conciso sumario:

---

[377] Amén de las notas 340 y 347, como estudios generales véanse Jean Markale, *Merlin l'enchanteur, ou l'éternelle quête magique*, París, Retz, 1981; Carol E. Harding, *Merlin and Legendary Romance*, Nueva York, Garland, 1989; y Santiago Gutiérrez García, *Merlín e a súa historia*, Vigo, Xerais, 1997.

> Quedan otras muchas cosas de escrevir del *Libro de Josep e de Merlín* por la gran prolixidat que aquí non se escriven. E de cómo soñó un sueño el rey Artus, e esso mismo Merlín. De una bestia que se llamava ladrador... (ed. KP, *íd.*, 31-33-81, 1; ed. CGL, *íd.*, nota f).

Y así sigue extractando otras pocas líneas argumentales. Saber por qué interrumpió su redacción es bastante aventurado; dado el predominio teológico-moral del códice, pudiera creer ya demostrado el poder de Dios sobre los diablos y sobre los mortales; cambiaría, así, sencillamente de materia en busca de nuevas narraciones con que probar la doctrina de sus razonamientos; ello explicaría que del *Lançarote* (o sea, de la *Mort Artur)* sólo unos breves párrafos se hayan incluido: sin duda, no le mereció la pena indagar en el tercer ramo de la *Post-Vulgata* hasta encontrar los capítulos en que Lanzarote y Ginebra ponen fin a su vida adúltera tras provocar la destrucción de la corte artúrica. Pero todo esto es hipótesis, pues bien pudo ocurrir que el original del que copiaba Petrus Ortiz ya hubiera sufrido supresiones. En todo caso, no conviene despreciar el componente adoctrinador con que el manuscrito se ha formado.

7.3.4.3.2.2: El *Baladro del sabio Merlín*

De esta manera, analizar, en su totalidad, la versión castellana del segundo brazo de la *Post-Vulgata* obliga a acudir a los impresos de 1498 y de 1535, cuyo título, *Baladro del sabio Merlín,* determina, de nuevo, la orientación moral con que se han formado tales textos; al menos, las claves ideológicas del reinado de los Reyes Católicos (fervor religioso e impulso nacionalista), al igual que en el caso del *Amadís* y de las *Sergas*, serían valiosas pautas contextuales para enmarcar el incunable de 1498; la revalorización de la caballería literaria no es ajena a la eliminación de su poder como clase política y dirigente; y para comprender este proceso nada mejor que recordar la destrucción que sufre la sociedad artúrica, considerando todos los factores que conducen a tal hecho: porque si, por una parte, la demanda del Santo Grial adensa místicas ensoñaciones, por otra, los pilares de la vida cortesana no son otros que el adulterio y la magia, conceptos tan merecedores de castigo en la Francia del siglo XIII como en la Castilla de finales del siglo XV, que estaba preparándose ya para sus más estrepitosas obstinaciones.

7.3.4.3.2.2.1: El contexto de recepción

El título, por tanto, encauza la interpretación textual; no importa tanto la vida de Merlín como su aleccionadora muerte, magnificada en ese agónico y estentóreo «baladro» (o sea, 'grito') con que remata su existencia[378], alejado de la corte que él ha sustentado y burlado por sus propios deseos y ocultas maquinaciones:

> E por esto llaman este libro en romance *El Baladro de Merlín*, que será de grado oído de todos cavalleros e honbres buenos que d'él oyeron fablar, ca los buenos cavalleros de aquel tienpo nunca fazían villanía ni la dirían si lo entendiessen... (154*a*).

El componente metafórico es claro: al igual que Merlín prorrumpe en ese espantoso alarido, cuyo son es oído por todos, se quiere que este libro de su vida alcance también a aquellos necesitados de las reflexiones que suscita; así, tras anunciar que continuará la historia del Santo Grial, con las hazañas de sus principales héroes, se especifica la utilidad de la lectura de la obra en términos muy semejantes a los usados por don Juan Manuel y Juan Ruiz, en la primera mitad del siglo XIV, para justificar sus composiciones:

> ... e los buenos cavalleros escucharán de grado este libro, por muchas cosas ý fermosas e buenas que oirán del palacio e de cortesía, que los buenos cavalleros fizieron en aquel tienpo; e los buenos que se nonbrar quisieren de las proezas y de las cortesías de aqueste libro hablar tirarse han afuera de hazer villanía, ni de hazer cosa que le mal esté; mas esto digo de los buenos, mas no de los enbidiosos e malos, e bravos, e profaçadores e maldizientes, y de mala verdad e mentirosos, e que meten discordia y desamor entre los grandes señores e los sus vasallos [...] e para estos cavalleros tales, no fue este libro fecho, ni hizo d'ellos minción... (*íd.*).

Si la fecha de 1498 obligaba a requerir la mentalidad de los Reyes Católicos, esta larga cita devuelve al libro el contexto que motivó su «traslación» y que se correspondería, justamente, con esas primeras décadas del siglo XIV, tan urgidas de obras que mostraran perspectivas diferentes a las de la realidad social[379]. No podrían comprenderse, si no, las «profecías» del último capítulo de las que emerge, esplendorosa, la figura de doña María de Molina, como garante del poco orden que podía aún existir en aquel tiempo de minoridades y revueltas nobiliarias, o el modo en que la «blasfemia del Rey Sabio» penetra en unas líneas argumentales, que, como es obvio, embeben los conflictos sociales de los contextos por los que atraviesan[380]; así se explica, también, el interés que asistía al rey don Pedro I para que el moro Benahatín le aclarara, en 1369, una de estas fórmulas proféticas en las que, al parecer, se sintetizaba el desenlace de la contienda que sostenía con su hermano[381].

---

[378] Véase P. Gracia, «"E morió con un muy doloroso baladro...": de la risa al grito: la muerte de Merlín en el *Baladro*», *CILH*, 18 (1993), págs. 149-158, más Enrique Bonavides, «El baladro de Merlín», en *Palabra e imagen en la Edad Media*, ed. de A. González, L. von der Walde y C. Company, México, UNAM, 1995, págs. 247-256.

7.3.4.3.2.2.2: La estructura narrativa

La historia de Merlín se ajusta, pues, a la perfección con circunstancias temporales tan alejadas como los albores del siglo XIV y las postrimerías del siglo XV; signo polisémico que, en su primera andadura, desvela intrigas cortesanas y, en la segunda, aquilata sesudos juicios religiosos. No obstante, en ambos casos, la estructura es la misma; no sucede como con el caso del *Amadís*, que es un libro que crece a impulsos de los grupos sociales que lo van formando, en un continuo intercambio de ideas político-religiosas y de líneas argumentales; en el caso de la *Post-Vulgata* ello no puede ocurrir, puesto que la materia textual está ya configurada y cerrada[382]; las variaciones deben localizarse, entonces, en la selección de juicios morales y, sobre todo, en la nueva estructura que adquiere el texto al ser vertido a otra organización lingüística; ahí es donde reside la gran originalidad de estas obras, en la construcción de un modelo narrativo que subraye y matice los significados de que la obra es portadora. De esta manera, en el *Baladro,* lo único que importa es construir un protagonista, Merlín, que ordene y distribuya las diversas series de principios doctrinales; nada interesa, salvo las relaciones que va manteniendo con el resto de los personajes y los episodios que genera para moverlos por un tiempo y un espacio, obedientes a su saber. Como preludio a la muerte del mago, una larga digresión resume los constituyentes básicos de su personalidad e incide, una vez más, en la significación religiosa:

---

[379] Es más: muchas de estas ideas coinciden con las razones que mueven a crear las *estorias* que se dedican a Garfín y a Roboán (véanse § 7.3.3.6.1 y § 7.3.3.7.3).

[380] Este fenómeno ha sido analizado por L. Funes, «La blasfemia del Rey Sabio: itinerario narrativo de una leyenda», *Inc*, 14 (1994), págs. 69-101; en concreto, páginas 97-101, quien resalta la singularidad del «punto de encuentro de la autoridad histórica del relato de la blasfemia, basada en su difusión y su antigüedad, con la extendida popularidad de las profecías merlinianas», pág. 99. Compleméntese con Paul Zumthor, *Merlin le prophète: un thème de la littérature polémique de l'historiographie et des romans*, Lausanne, Payot, 1943.

[381] «Pedísteme que por industria de mi saber, con grand diligençia e acuçia de grand estudio, otrossí por manera de grand seso que en mí fallavas, en tus negoçios, que te fiziesse saber en cuál manera podrás palpar por verdadero saber un dicho de profeçía, el cual dizes que fue fallado entre los libros e profecías que dizes que fizo Merlín, del cual las sus palabras, por los términos que lo yo resçibí son estas que se siguen: "En las partidas de Oçidente, entre los montes e la mar..."», véanse ed. de G. Orduna, Buenos Aires, Secrit, 1997, pág. 270, más el análisis de J. L. Moure, «Otra versión independiente de las cartas del moro *sabidor* al rey don Pedro: consideraciones críticas y metodológicas», *Inc*, 14 (1993), págs. 71-85, número en el que edita el texto conforme al ms. BN Madrid, 9428, véanse págs. 193-206.

> Verdad es que Merlín fue fecho del diablo, e bien se otorgan ý todas las historias antiguas que él fue el más sesudo honbre y el que más supo en el mundo de las cosas que avían de venir, salvo Dios [...] mas sin falla por el gran ver que avía, fabló tan escuramente, que le no podría hombre entender lo que dezía, porque dixo él en el *Libro del sancto Grial* que las sus profecías no serían sabidas fasta que fuessen passados. ¿Qué vos diré? ¡Tanto dexo de las cosas que avían de venir, que fue llamado porfeta de los ingleses! [...] E assí acaesció a Merlín, que consejava a todo el mundo, y era más sesudo, e a sí mesmo no pudo consejar ni profetizar, ca él amó por su pecado a la Donzella del Lago, que aquel tiempo era una de las más fermosas del mundo... (146*b*-147*a*).

Por tanto, tres planos habrán de encauzar el desarrollo de este proyecto: a) los orígenes de Merlín, vinculados al libro del Santo Grial, b) su presencia como consejero en una corte que no tendrá parangón y c) la destrucción de su poder por el engaño del amor. No sería muy difícil distribuir capítulos (y ello se hará sobre la impresión de Sevilla de 1535) con estas tres secuencias, encontrando, además, en ellas nuevas divisiones ternarias, justificadas por el número de personajes que suelen sostener los núcleos argumentales (por ejemplo, al principio, se enumeran los reyes Verenguer, Padragón y Úter; al final, la Tabla Redonda proyecta su realidad en tres aventureros: Galván, Tor y el rey Pelinor) y amparadas, por demás, en tres conceptos que gradúan la progresión argumental: a) escenas de la vida de la corte, b) episodios bélicos y aventuras individuales y c) objetos mágicos, profecías o encantamientos. Por tanto, con indicación de capítulos, la estructura del *Baladro* se ajustaría al siguiente esquema:

---

[382] Para seguir el pulso temático de este contenido, se cuenta ahora con la guía de lectura preparada por Paloma Gracia, *Baladro del sabio Merlín (Burgos, Juan de Burgos, 1498)*, Alcalá, CEC, 1998.

I. *Orígenes de Merlín*

- a) Nacimiento y vinculación a los misterios del Grial [i-xxvi]
- b) Intervención en los sucesos de la Gran Bretaña [xxvii-xcii]
- c) Determinación de las circunstancias de la concepción de Arturo [xciii-cxxv]

II. *Merlín: soporte de la corte artúrica*

- a) Descubrimiento del niño [cxxvi-clvi]
- b) Reconocimiento del joven rey; primeros hechos [clvii-clxxix]
- c) Sueños agoreros y guerras contra el rey; orígenes de Mordred [clxxx-ccxvi]

III. *Merlín enamorado: ocaso y muerte del mago*

- a) Morgana y primera desaparición de la corte; caos temporal [ccxvii-ccxcix]
- b) Regreso de Merlín: constitución de la Tabla Redonda, aventuras y funestos pronósticos [ccc-cccxxii]
- c) Nemina (o Niviana), la Doncella del Lago: Merlín encantado [cccxxiii-cccxli]

Por supuesto, la organización narrativa de cada uno de estos núcleos puede alcanzar complejidades prodigiosas; cabe, incluso, señalar que ninguna de las unidades coincide entre sí, tanta es la variación a la hora de configurar los esquemas de tiempo-espacio y las dimensiones caracterológicas de los héroes, a los que se dota de una perfecta identidad, que será analizada en el transcurso de la aventura; emerge, como es lógico, la figura del joven Arturo, a quien Merlín asesora en todo momento, infundiéndole la dignidad, el esfuerzo y el valor suficientes como para reunir en torno a sí a la corte más poderosa que nunca se haya visto; son curiosas las referencias a los otros dos grandes héroes del ciclo de la *Post-Vulgata*, cuyos hechos se pronostican, en parte, desde la sabiduría merliniana: Lanzarote (cap. cxli: 52*b)* y Tristán (cap. cci: 78*b)*, antes ya de nacer, tienden el prestigio de sus vidas sobre este tiempo del pasado.

La estructura anterior, por otro lado, promueve equivalencias que ayudan a captar los valores del texto; los núcleos *I.a, II.a* y *III.a* comparten similares ideas, ya que en ellos se originan secuencias argumentales, que no tienen por qué ser negativas, aunque, en su interior, llevan el germen de la destrucción que luego se verificará (*I.a:* Merlín, hijo del diablo; *II.a:* incesto de Arturo y sueño en que aparece la «bestia ladradora»[383]; y *III.a:* intrigas de Morgana para hacerse con la espada y la vaina mágicas de su hermano Arturo); son ideas contradictorias, desde luego, que obligarán a que en los núcleos centrales alternen hechos positivos y negativos (en *I.b* se revela un Merlín cortesano, avezado en deshacer intrigas y en prevenir invasiones; *II.b* es extraordinario por su concisión, ya que reúne la primera aventura, el primer don, el primer desafío, la primera derrota y el primer objeto mágico —Escalibor— de que se inviste Arturo; *III.b* exulta de gloria caballeresca —se cubren los ciento cuarenta y nueve asientos de la Tabla Redonda— y de extrañas aventuras convertidas en pruebas iniciáticas de estos héroes, jalonadas de muerte y de honor); en sí, todo conduce a que en el último de los niveles se articulen las claves explicativas de los hechos perfilados: *I.c* cuenta el modo en que Arturo es engendrado, lo que supone el principio del fin de Merlín, tal y como él mismo luego reconoce ante Blaisen, al descifrar el sueño en que está prevista su muerte:

> ... una donzella manceba e vil [...] aprenderá tanto de mi saber e de mi sciencia que Dios me dio, que ella, por su saber e por su engaño, me parará en tal manera, que me meterá bivo so la tierra, y allí me dexará morir [...] e bien pienso que Dios me faze esto desconocer, porque por desconocencia fize pecar a la buena e sancta dueña Iguerna (52*a*).

En esta línea, las guerras de *II.c* surgen del orgullo y de la soberbia (desafío del rey Rión a Arturo) o de la orden que el rey dicta de secuestrar a todos los niños a fin de evitar que se cumpla el fatal pronóstico sobre su propia muerte (por supuesto que Mordred —de modo muy parecido a Amadís— escapa y que lo único que logra Arturo es concitar las iras de sus vasallos, como el rey Loc, padre de Galván, muerto por el rey Pelinor, que se hará, así, merecedor de futuras venganzas). *III.c*, en fin, otorgará identidad a la doncella que irrumpió el día que se organiza la Tabla Redonda, portadora de aventuras y de desgracias para el incauto Merlín, que no sabrá guardarse de ellas; Nemina (o Niviana, la Dama del Lago que luego educará a Lanzarote) le burla y, como Morgana, lo despreciará:

---

[383] Porque ladran los hijos en su interior; P. Gracia ha explicado este extraño símbolo en «La "Bestia Ladradora", la "Beste glatissant" y el pecado del rey Arturo» [*AM*, 2 (1990), págs. 91-101], recogido en *Las señales del destino heroico*, Barcelona, Montesinos, 1991, págs. 68-73 y 116-119, en donde señala: «Quizá la monstruosidad del animal sea símbolo del pecado cometido por Arturo», pág. 70.

> E cuando ella oyó que quería ir con ella, pesóle mucho, que ella lo desamava de coraçón, mas no lo osava mostrar, antes fazía que le plazía, e agradecióle mucho por que dezía que quería ir con ella... (145*b).*

Es curioso comprobar de qué forma la presencia de Nemina causa una gran perturbación en el orden cronológico de la historia; la desviación de las líneas argumentales persiguiendo a los caballeros que van en busca de sus aventuras las convierten, en ocasiones, en verdaderos laberintos: así, tras Baudegamus, el lector, en el cap. ccxli, entra en una historia independiente al final de la cual se encuentra con la sorpresa, apenas pasan veinte capítulos, de que Merlín está acampado, en un prado, con la doncella que va a causar su muerte cien capítulos después, ya que ni siquiera había aparecido aún en escena; ello obliga al autor a disculparse:

> ... e porque esta istoria no vos lo puede en otra manera hazer entender tan bien por esta guisa, por ende vos la quiere fazer entender más llanamente, e contarvos he todo el fecho de Merlín e de la donzella del lago (101*a).*

En todo caso, anunciada ha quedado la aleccionadora desaparición del mago, que simbolizaba todo el poder y el saber sobre el que Arturo había edificado su corte y su vida.

Por tanto, esta parte central de la *Post-Vulgata* exigía, por imperativos del sentido totalizador del ciclo, una figura como Merlín, para insertar dos ideas imprescindibles en el entramado argumental: a) la caballería cortesana es símbolo de valores terrenales, es decir, caducos y, por tanto, obligados a desaparecer; b) sin embargo, ese presente (que es el de la identidad humana) resulta, del todo, necesario para construir el tiempo esperanzador en que un héroe, aislado y solitario, pueda resolver los misterios que convergen en torno al Grial; es lo que Merlín, una y otra vez, anuncia, tanto a Blaisen (cronista circunstancial de tales prodigios) como al propio Arturo.

Nada puede, pues, suceder en la materia artúrica sin Merlín, aunque, paradójicamente, lo que tiene que ocurrir (la realización de los misterios del Grial) deba prescindir de él, por representar los valores opuestos a ese mundo religioso. Por eso, cuando sabe que va a morir conoce también la identidad del héroe supremo para quien la última aventura está reservada:

> Ca en aquella hora vi yo en visión mi muerte, en aquella hora nació, de la muger del rey Van, el ochavo de la muger de Nacián, e de aquél será el que salirá el buen cavallero que dará cima a las aventuras que por la maravilla del sancto Grial avernán en el reino de Londres (52*b*).

7.3.4.3.3: La *Demanda del Santo Grial*

De nuevo, el acercamiento a la tercera rama de la *Post-Vulgata* precisa de una justificación cronológica, sobre todo si se tiene en cuenta que la versión más completa de esta historia la contienen los impresos de Toledo, 1515[384], y de Sevilla[385]; ahora bien, es testimonio que reproduce una tradición textual que arranca de las fechas 1291-1313 y del trabajo de ese Juan Vivas, responsable de la llegada a la Península de este ciclo artúrico; incluso, esta última refundición del siglo XVI conserva estos datos, como parte de una importante declaración que afectaba, nada más y nada menos, que al contenido religioso de la obra; en momento tan crítico, Juan Vivas se pertrecha tras su voluntad de autoría para señalar:

> ... mas esto [en referencia a la aventura de la tumba del pagano que acaba de resolver Galaz: cap. li] no lo osó trasladar Ruberte de Bruçón en francés, porque tañe a las poridades de Sancta Iglesia [e] no las quiere descobrir porque no conviene a honbre lego, e, de la otra parte, dudava que si descobriese las poridades del sancto Grial, assí como la verdadera historia del latín las cuenta, que los honbres que no saben tanto e las leyessen que no cayessen en yerro, ca por esto podría venir que su libro sería de fe, que ninguno no le viesse ni le leyesse, lo que él no quería en ninguna guisa, e por esto prometí de devisarla en tercera parte del libro, que devisa la demanda del sancto Grial, los cavalleros e las proezas que los cavalleros de la Mesa Redonda fizieron en aquella demanda, e las maravillas que aí fallaron, e cómo el sancto Grial se fue de Inglaterra a la cibdad de Çarras; e bien sabían todos que la filosofía que aí convenía no querría él devisar, ca sería echado de Sancta Iglesia; mas quien esto qui-

---

[384] De este impreso de Juan de Villaquirán sólo se conserva la segunda parte; como avisa Sharrer en su *Critical bibliography*, el único ejemplar de esta versión «is bound with a copy of the 1535 *Baladro* in the British Library», pág. 46; no ha sido editado, salvo algunos fragmentos por H. O. Sommer, «The Queste of the Holy Grail, forming the third part of the trilogy indicated in the *Suite du Merlun* Huth MS», *R.* 36 (1907), págs. 369-402 y 543-590.

[385] De la que quedan cinco ejemplares; véase ed. de A. Bonilla y San Martín, Madrid, NBAE 6, 1907, págs. 163-338, por la que se cita.

> siere bien saber trabájese de ver el libro de latín; aquel libro les fará llanamente entender e saber las grandes cosas del Sancto Grial; que nós devimos allanar las poridades de Sancta Iglesia, ni yo Joannes Bivas, no vos diré ende más de lo que vos él dize, ca só fraile, e no quiero mentir (ed. de A. Bonilla, 181).

Sobre ambigua, la significación del pasaje revela la existencia de un complejo proceso textual: tal y como se indica, el refundidor de la *Post-Vulgata*, ese falso Robert de Boron, parece que no dio cima al proyecto en el que se había empeñado, porque no resultaba nada fácil describir (es decir, «devisar») los misterios litúrgicos que suceden en torno al Grial[386]; se remite a un tratado latino para encontrar cumplida exposición de tales prodigios; Juan Vivas parece renunciar a labor tan peligrosa a pesar de prometer «devisarla» en la tercera parte del libro, que no es otra que la *Demanda;* una de dos: o esta reflexión del autor estaba en otra parte del original del que se sacan los impresos del siglo XVI, o bien Juan Vivas intenta confundir al lector/oidor, a fin de prevenirlo sobre la importancia significativa de esos sucesos. No se sabe si en ese original francés serían desveladas o no muchas «poridades de Sancta Iglesia», pero en la versión española sí lo son, o, al menos, los capítulos dedicados a manifestar las reacciones que sufre Galaz ante el sagrado vaso son muy similares a las maravillas descritas en el *Libro de Josep de Abarimatía*. En todo caso, puede pensarse en un tópico justificador de la osadía que supone para un «fraile» adentrar materias teológicas en el dominio de la ficción.

7.3.4.3.3.1: De la versión de 1313 a los impresos

Puede comprenderse ahora por qué los testimonios peninsulares de la *Demanda* han sido tantas veces frecuentados en busca del último estado a que había llegado la *Post-Vulgata*[387]. Y, además, no

---

[386] Véase Mário Martins, *Nossa senhora nos romances do Santo Graal enas ladainhas medievais e quinhentistas*, Braga, Magnificat, 1988,

[387] Fanni Bogdanow ha aprovechado las versiones peninsulares del ciclo para reconstruir los fragmentos perdidos en el original; véanse su ed. de *La version Post-Vulgate de la Queste del saint Graal et de la Mort Artu*, París, Picard, 1991, que se asienta en trabajos previos: «An Attempt to classify the Extant Texts of the Spanish *Demanda del sancto Grial*», en *Studies in Honor of Tatiana Fotitch*, ed. de Josep M.ª Solà-Solé, Washington, The Catolic University of America, 1972, págs. 213-226, y, sobre todo, «The Spanish *Demanda del Sancto Grial* and a variant version of the vulgate *Queste del saint Graal*. The final scene at Corbenic», *BF*, 28 (1983), págs. 45-80, más «The

Algo se aclara: de nuevo, la conciencia de autoría manifiesta su proyecto de compilar un libro (recuérdese que la materia de la *Post-Vulgata* constituía también una unidad a la que se llama *Roman dou Graal)* con tres partes, cuya coherencia depende, básicamente, de la eliminación de componentes argumentales, que pudieran afectar a la simetría del conjunto final.

Diferente es un *Libro de Galaz* al que, en ocasiones varias, se remite al curioso lector; su presencia ocurre en aquellos capítulos (ccxxvi, ccxxix, cclxi y ccclviii) en que se están produciendo interpolaciones de la *Vulgata;* en efecto, la segunda parte del *Lancelot en prose,* la llamada *Quête,* proporciona motivos y resoluciones narrativas que intensifican, de forma especial, el carácter religioso de algunos de los héroes (caso de Palomades, por ejemplo).

Sea como fuere, de este intrincado proceso textual —en el que interviene, por supuesto, el *Tristan en prose*— emerge una portentosa libertad de creación, preocupada no tanto de la congruencia argumental como de la red de significados que debe desprenderse de esa trama episódica, ensamblada muchas veces con desgana, y más cuando se está cerca del final. Lo que menos importa es el laberinto de aventuras en que se pierden los héroes y sus vidas; interesa, por contra, adensar las claves espirituales y recoger, para ello, todas las perspectivas que habían sido sugeridas desde el *Libro de Josep de Abarimatía;* es ahora cuando las circunstancias narrativas adquieren su último sentido, y ello va a conducir a nuevas organizaciones formales, que, en sí, han de ser reflejo del modo en que el autor se apropia de las diversas significaciones religiosas, políticas y morales, vinculadas a estos textos.

7.3.4.3.3.2: La estructura narrativa

El título de la versión sevillana de 1535 resulta, en cierto modo, ambiguo, puesto que anuncia una trama episódica —*La Demanda del Sancto Grial con los maravillosos fechos de Lanzarote y de Galaz su hijo*— que no se va a desarrollar, al interesar, de forma exclusiva, la vida de Galaz y no la del padre, protagonista, en cambio, de la *Vulgata* (§ 7.3.4.2.2); en el segundo ciclo artúrico, en cambio, Lanzarote pasará a ocupar un discreto plano, que no lo aleja de las titulaciones, aunque sí del desarrollo narrativo; incluso suceden con él severas transformaciones ideológicas, puesto que su vida se va a convertir en signo de la decadencia caballeresca y, así, entrará en acción justamente en el último de los planos textuales, el relativo a la *Mort Artur,* que, en castellano, sería mejor llamar a secas *Lança-*

debe desdeñarse la plena conciencia de autoría de que hace gala Juan Vivas; traduce lo que quiere, actuando con total libertad en este sentido; véase, si no, el siguiente comentario:

> Mas no os diré más agora, ca devisado lo ha el cuento cómo murieron, e los otros fallé en francés e no lo escreví en castellano (235*a).*

Y con similares propósitos, requiere toda suerte de materiales para formar el que, a la postre, es «su» ciclo artúrico, es decir, los «tres libros» de los que antes hablaba. No es fácil reconstruir el original de 1313 (a su vez, una copia más) con el texto de la *Demanda* de 1535; sin embargo, este impreso, con tendencia a abreviar (como ya se ha visto con el *Baladro),* renuncia, en bastantes ocasiones, a narrar una u otra historia, remitiendo a fuentes que o pudieron existir en el mismo curso de la transmisión textual de la *Demanda* o ser paralelas al mismo; son declaraciones muy confusas, que no pueden achacarse a un simple tópico de la *abbreviatio:*

> ... anduvo muchas jornadas por do Dios le guiava, de que no vos cuento aquí; que sabed que es gran cosa si todas las aventuras de Galaz contasse, y más la postrera parte d'este libro de mayor pieça que las primeras; mas lo que dexo en esta partida postrimera d'este libro está todo en el cuento del *Baladro* (295*b).*

Desde luego, en el *Baladro* de 1498 o de 1535 no están esas aventuras. Y lo mismo ocurre en el cap. ccclviii, en que se remite al *Baladro* cuatro veces infructuosamente. Bien puede ser que Juan Vivas —o alguno de los copistas refundidores— denominen *Baladro* a la fuente francesa que se está traduciendo; ello se deduce de otra reflexión textual:

> E todas las cosas que aquí convienen estar que vos aqui no cuento, lo fallaréis en el libro del *Baladro;* ca no me entremetí yo de devisar conplidamente las grandes batallas que ovo entre el linaje del rey Van y el rey Artur, porque las tres partes de mi libro fuessen iguales (325*b).*

Spanish *Demanda del Sancto Grial* and a variant version of the vulgate *Queste del saint Graal.* Par II: A hitherto unnoticed manuscript of the variant version of the vulgate *Queste del S. Graal* and Galaad's final adventures in the Spanish *Demanda*». *BF.* 31 (1990), págs. 79-131, en donde demuestra la vinculación de estas líneas argumentales con un representante de la cuarta rama de la *Vulgata*, el ms. *C* (Musée Condé Chantilly, núm. 476), lo que evidencia el proceso de contaminación con que estos desarrollos narrativos se transmiten.

rote, tal y como revela el manuscrito salmantino de 1469-1470, que contiene los tres núcleos de la *Post-Vulgata:* del último, del de la *Demanda*, el formador de ese códice, Petrus Ortiz, sólo se interesó por la ejemplificadora destrucción de la caballería andante, que, como es sabido, se inicia con el descubrimiento de los amores clandestinos de Lanzarote y Ginebra; pues bien, los pocos capítulos que de esta rama alberga este códice son rotulados como *Lançarote*, actitud que se mantendrá, por supuesto, en la reelaboración que representa la *Demanda:* en esta refundición, siempre que sale Lanzarote es para convertirse en signo opuesto de los ideales que encarna su hijo Galaz; subrayar este proceso ideológico obliga al «autor» de la refundición peninsular a concebir una de las más prodigiosas estructuras narrativas de que pueden dar cuenta estas producciones textuales.

El modelo ternario del *Baladro* (que permitía proyectar complejos análisis de la realidad social en la configuración ideológica de los héroes) carece de sentido en la *Demanda*, puesto que ahora se pretende, sin más, enfrentar dos mundos radicalmente opuestos, irreconciliables en sus valores y, desde luego, sin ninguna posibilidad de alcanzar una mínima coexistencia. La dualidad, por ello, será el principio articulador del esquema narrativo con que se conciba la *Demanda:* no sólo habrá dos héroes diferentes (Galván y Galaz)[388], sino también dos mundos caballerescos antitéticos, Corberic (castillo en el que se custodia el Grial) y Camelot (o Camaloc, en donde languidecerá un caduco Arturo, incapaz de defenderse de sus enemigos). Ahora bien, antes de definir esta organización textual, conviene desprender de la misma la sección correspondiente a la *Mort Artur*, que poco tiene que ver con la *Queste*, culminada al contemplar el gozoso Galaz los misterios del Grial. Hay que separar, por tanto, los 455 caps. (según la ed. de Sevilla de 1535) en dos bloques: A) Caps. 1-391: *Demanda del Santo Grial*, y B) Caps. 392-455: *Muerte de Arturo* (o *Lançarote*, tal y como titula el códice salmantino B. Univ., 1877), atendiendo a las particulares advertencias del autor:

> Agora dexa el cuento de fablar del Sancto Grial (que nunca lo vieron en la tierra desde que Galaz murió), de Perseval, e de Boores, e de las aventuras del reino de Londres, e torna a Agraváin, cómo descubrió a Lançarote con la reina (313*a*).

---

[388] Para sus contrastes, véase Carlos García Gual, «El héroe de la búsqueda del Grial como anticipo del protagonista novelesco. (Reflexiones sobre un tema medieval)», *Epos*, 2 (1986), págs. 103-113.

Segunda sección caracterizada por la mutilación de numerosos materiales de la *Post-Vulgata,* a fin de hilvanar rápidas secuencias que demuestren, con claridad, los fundamentos morales que en la primera parte, la de la *Demanda,* se habían definido. Conviene, por tanto, proceder por partes.

7.3.4.3.3.2.1: La *Demanda:* caps. i-cccxci

La dualidad ideológica que quiere ponerse en evidencia fuerza la creación de dos bloques simétricos (con similar número de capítulos) destinados a significar estructuras argumentales de signo contrario, con contextos sociales y héroes, por supuesto, divergentes en sus principios básicos. Por una parte, los caps. i-cci desarrollan el entramado caballeresco de la corte artúrica, desvelado por uno de los personajes más negativos de este universo literario, Galván, que, en sus orígenes, era paladín de las virtudes más esforzadas de la caballería andante, aunque, eso sí, al igual que Galaor, un punto de mujeriego, lo que le impedía alcanzar la perfección reservada a los héroes más castos (Galaz, Perceval) o más fieles (Lanzarote). Quizá, por ello, en las refundiciones prosificadas se obligue a Galván a precipitarse por una pendiente de errores y de defectos, símbolo, en buena medida, de los componentes pecaminosos que bordean la mundana sociedad que preside Arturo (alguno de los cuales —incesto incluido del rey— ya habían sido perfilados en el *Baladro,* apuntados por Merlín y sugeridos en sueños premonitorios y en profecías de seguro cumplimiento). Galván y la corte artúrica constituyen, de este modo, una compleja unidad que será analizada en sus rasgos exteriores (caps. i-c) y en sus manifestaciones interiores (caps. ci-cci). Muestra especial interés el autor en diferenciar estas dos secciones para conseguir que el receptor se adentre en la verdad última de la sociedad cortés que ve simbolizada en Arturo y en Galván, su sobrino predilecto[389].

El primero de estos dos planos *(A.1:* caps. i-c) tiende, de nuevo, a contraponer, dualmente, los dos mundos en colisión. Podrían destacarse tres secuencias de hechos con esta pretensión: a) al reconocimiento de Galaz como hijo de Lanzarote y, por tanto, como el ser predestinado para llevar a los caballeros de Londres a su mayor gloria (es decir, a su decadencia caballeresca) le sigue la inmediata propuesta de acometer la aventura del Grial; este reto no lo lanza cualquier caballero, sino, paradójicamente, Galván, poniendo en marcha el curso de su personal deshonra; b) la inmediata disposición de objetos mágicos para otorgar sentido a estos dos héroes: si una espada demostrará la sorprendente capacidad destructiva de Galván para sus compañeros, un escudo mágico arropará los inciertos pasos de Galaz por ese mundo caballeresco, cuyas absurdas e insensatas condiciones de vida quieren demostrarse; c) las imprescindibles primeras pruebas para que Galaz evidencie, por sí mismo, la realidad negativa en que se va a ver involucrado, para lo cual se disponen tres episodios que acaban con violentos (y aleccionadores) suicidios de sus protagonistas y que enjuician tres valores tópicos de la caballería andante: 1) los «dones»: así sucede que un caballero le pide un don a Galaz y éste, ingenuamente lo concede, encontrándose con que lo que el otro pretende es que le corte la cabeza; si accede a ello, Galaz pondrá en peligro su perfección interior, así que se niega, ya que poco va a dar por el prestigio de la vida caballeresca; ante ello, el caballero se quitará la vida; 2) los «enfrentamientos imprevistos»: otro individuo, que deseaba medir sus armas con las del novel Galaz, no podrá soportar la derrota que le inflige y se matará por ello; 3) el irresistible «amor cortés» que solía terminar en esos rápidos —y certeros— «matrimonios secretos» de los que tantos héroes han nacido; ocurre, aquí, que una doncella, de apasionados sentimientos, requiere amorosamente a Galaz para obtener sólo una severa respuesta:

---

[389] Para su contradictoria figura, véase A. Yllera, «Gauvain/Gawain: las múltiples trasposiciones de un héroe», *RLM,* 3 (1991), págs. 199-221.

> «¡Ay donzella! ¿E quién vos truxo aquí? Cierto mal consejo vos dio, ca más amava vuestra desonra que vuestra honra, que ciertamente yo cuidava que érades de otra manera que no de la que sodes, e ruégovos por cortesía e por vuestra honra que vos vades; cierto el vuestro pesar no cataré yo si Dios quisiere, que más devo yo dudar peligro de mi alma que fazer plazer a vuestra voluntad» (197*b)*.

En cierta medida, estas tres pruebas desvelan la perfección de un ser incapaz de acometer los hechos a que, por ejemplo, estaba acostumbrado Galván, quien no duda en cortar cabezas a troche y moche, vapulear a cuantos se le cruzan en el camino y (aunque ello aquí se omita) espantar el sueño de incautas doncellas. No puede extrañar, entonces, que, a las primeras de cambio, Galaz deje tendido en el suelo a Galván (cap. lxxvii) envuelto en furibundos deseos de venganza, que constituirán una de las claves argumentales de la *Demanda:* el enfrentamiento linajístico (nuevo crédito de antigüedad para la refundición de la *Post-Vulgata)* entre los descendientes del rey Ban (con Lanzarote y Galaz como cabezas destacables) y los familiares del rey Arturo.

En los siguientes cien capítulos *(A.2:* ci-cci), Galaz desaparece casi de escena; sólo al principio y al final asoma su figura, y, en ambas ocasiones, adelantando líneas narrativas que se cumplirán en el segundo bloque de la *Demanda*, donde alcanzará verdadero protagonismo. Ahora el «antihéroe» por excelencia, Galván, debe ejecutar los hechos destructivos que le habían sido pronosticados y que demuestran la inconsistencia de valores de la sociedad artúrica. Escenas aisladas enmarcan los principios que se ponen en entredicho:

1. El valor caballeresco y, frente a él, emerge la cobardía de Galván, que abandona a su segura muerte a Yván de Cinel (cap. cvii) quemado, al fin y al cabo, por algo que en el pasado había hecho Galván; la actitud de éste es tan grave que merece severas reconvenciones:

> Assí fue muerto Yván por la muerte de Lamorante; y esta muerte pudiera él escusar si quisiera, mas el coraçón que avía de no hazer covardía no ge lo consintió [...] Y sabed que d'esto fue muy profaçado después Galván e tenido por muy covarde; porque desamparara a Yván de Cinel por pavor de la muerte (203*b)*.

2. La venganza caballeresca. Así, como demostración de esa cobardía, la hermana de Yván perseguirá implacablemente a Galván exigiendo venganza de él, convertida en signo de su mala conciencia. Embarcará a algunos en su particular demanda y los conducirá a una segura muerte (caso de Patrides) de la que saldrán nuevos deseos de venganza por parte de los familiares del muerto.

3. La sinrazón de los «dones» caballerescos. En clara oposición a la primera prueba de Galaz, una doncella solicita a Erec un don, concedido sin mayores averiguaciones, cuando en realidad encubre una siniestra traición: la «mala doncella» exigirá a Erec que corte la cabeza a su propia hermana, lo que éste debe hacer, apesadumbrado, para no faltar a su palabra; la fatal urdidora, antes de ser quemada por un milagroso rayo, se burla de Erec:

> «Tú me profaças de traición, mas cierto no me puedes tanto profaçar como a ti, que tú no fuesses más traidor e más alevoso que otro cavallero, que mataras assí a tu hermana por una palabra sola que me prometiste; tú feziste gran maldad» (215*a)*.

A Galaz —recuérdese— poco le importó incumplir su promesa. A pesar de todos estos signos de decadencia, la Tabla Redonda se restaura, prodigiosamente, a sí misma: Arturo, solitario observador de la vacía mesa, en la que se van borrando los nombres al morir los propietarios de cada asiento, presencia cómo nuevos caballeros ocupan sus sitios; no obstante, los valores que sostenían su corte son cada vez más difíciles de defender y, así, el propio Tristán está a punto de morir en una agónica defensa de los ideales de Arturo, enfrentado contra más de cien caballeros que odiaban al monarca; la llegada de Galaz lo salva en última instancia.

De esta manera, este primer bloque de capítulos sintetiza la decadencia de un mundo cortesano cuyas falsas apariencias son desveladas de un modo tajante. Contrastada por este negativo telón de fondo, irrumpe, en la segunda sección de la *Demanda* (caps ccii-cccxc), la figura de Galaz, resolviendo una larga serie de pruebas, previstas como etapas para alcanzar la perfección interior que le haga merecedor de contemplar las maravillas del Grial. Una vez más, el autor construirá dos planos para presentar *(A.3:* caps. ccii-cccxiv) el desprendimiento de Galaz de la realidad mundanal (es el suyo, casi, un proceso místico) y *(A.4:* caps. cccxv-cccxc) el cumplimiento de sus esperanzas.

A.3 ordenará, por tanto, victorias de Galaz sobre el mundo exterior y, también, sobre sí mismo. Por ello, se dibuja, en este preciso momento, el espacio maravilloso del castillo de Corberic, en donde el abuelo de Galaz, el rey Pelles, reconoce la identidad salvadora de su nieto. A pesar de ciertos prodigios (un encantador, por ejemplo, pierde sus poderes ante el joven elegido), aún es pronto y Galaz se dispone a recorrer un camino iniciático, jalonado de taumatúrgicas curaciones y de justicieras muertes de caballeros follones que, a pesar de pertenecer a la Tabla Redonda, se enfrentaban, con soberbia, contra Galaz; si en *A.2* Galván mataba a traición, ahora, en *A.3*, Galaz ejecuta condenas que confirman la irrefrenable pérdida de sentido de la corte de Camelot. Punto culminante de la construcción de la nueva identidad religiosa del héroe marca su encuentro con Caifás, extraña figura, vinculada a la *Ystoria de Vespesiano*, sometido a la penitencia de permanecer en una peña, en donde lleva más de doscientos años, imposibilitado de escapar a su destino, porque no puede subir a la nave en la que viaja Galaz; preguntado por las razones que impedían a Caifás subir al barco, la explicación de Galaz mostrará la progresiva comprensión de los misterios litúrgicos a que estaba destinado:

> ... en esta nao, que es significança de santa iglesia, no podría él entrar; ca no deve entrar sino aquel que es complido de fe y de creencia; por ende vos digo que éste no deve aí entrar... (247*b).*

Cuanto más elevada es la conciencia religiosa de Galaz, mayor es el desmoronamiento de la corte artúrica; para verificar esta necesaria relación, en *A.3* se dispone un segundo plano narrativo, centrado en la figura de un rey Marcos, hostil a Arturo y a todo lo que representa esa corte, amable con Tristán y grata a sus amores con Iseo; de ahí que, asumiendo el papel de resentido amador, se convierta en traicionero monarca y ataque a Arturo, poniendo de manifiesto su completa debilidad:

> Y el rey Mares, que lo desamava mortalmente, conosciólo, e fuesse para él, e diole tal lançada en la espalda siniestra, que el escudo ni la loriga no le valió que el fierro de la lança no le pareciesse; y el rey Mares era de muy gran fuerça, assí que dio con el cavallo en tierra; e al caer que cayó, quebró la lança, y quedó el asta con el fierro dentro (250*a).*

Por supuesto, sólo Galaz librará a Camelot de su segura destrucción, demostrando, con ello, su superioridad sobre los valores de ese mundo cortesano; incluso, escapa inmune a las asechanzas de Marcos, que intenta envenenarlo; Galaz vive en otro orden, alejado de su inicial realidad caballeresca y dispuesto a emprender un camino de mortificación, humillándose ante sus principales oponentes: se niega a pelear contra Galván, Agraváin, Gariete y Morderec, aunque, al final, los acabe derrotando; alcanza su máxima dignidad justo en el momento en que defiende a Galván de su tío Estor, convertido, así, en signo de la *charitas* cristiana:

> E Galaz dixo a Estor: «Esto no digades a don Galván, ca si él erró contra algunos de sus conpañeros por desconocencia o por mal talante, guardarse á otra vez de no lo fazer. Cierto, yo nunca oí dezir a ningún honbre tanto mal d'él como a vós, e por ende no sé que vos aí crea, fasta que más vea dél» (265*a).*

Dos secuencias de aventuras de signo opuesto rematan este tercer plano *A.3:* 1) la sola presencia de Galaz en «el castillo follón» propicia la liberación milagrosa de cautivos cristianos, que estaban en poder de Arpián, y 2) Galaz casi causa la muerte a Tristán al contarle cómo Marcos había reconquistado a Iseo, destruyendo la Joyosa Guarda, símbolo de los amores adúlteros.

La última sección narrativa *(A.4:* caps. cccxv-cccxc) apenas presta atención a los sucesos de Camelot y se centra, en cambio, en los prodigios del castillo de Corberic; allí llega Lanzarote dispuesto a medirse con la prueba de contemplar el Grial para darse cuenta de que, en tal espacio religioso, los pecadores como él no tienen lugar;

y bastante es que haya podido entrar, porque, como le explica el rey Pelles, el castillo posee especiales propiedades:

> «Ésta es una demostrança que Nuestro Señor faze mucho a menudo por los cavalleros de la Tabla Redonda que se meten en la demanda del Santo Grial, a los que no andan manifestados de los sus pecados, e fázense servientes de la Sancta Iglesia e no lo son, e muéstralo Nuestro Señor aquí, pues aquí vienen, e quieren entrar en este palacio aventuroso, e todas las finiestras e las puertas se banbalean e se cierran. E por esta señal sé yo verdaderamente que está algún cavallero de aventura a la puerta, e no puede entrar» (281*b*-282*a*).

Es justo lo que les sucede a Estor de Mares, Galván y Gariete: todos son desechados por el virtuoso castillo. Mientras, Galaz acendra su proceso de espiritualización consiguiendo una de sus máximas proezas: convertir al pagano Palomades al cristianismo; las implicaciones alegóricas de los episodios no pueden ser más claras: en ese mismo momento, el nombre de Palomades se inscribe en la Tabla Redonda y, a los pocos capítulos, Galván, a traición, le dará muerte; queda de manifiesto, así, la imposibilidad de que la corte artúrica pueda perpetuarse, ya que la renovación de sus caballeros conduce a una fulminante destrucción de sus vidas.

Enmarcado por estos acontecimientos, la llegada de Galaz a Corberic, con Perceval y con Boores (que llevaba más de un año de penitente), constituye una antítesis narrativa de gran valor. El lector se encuentra ya predispuesto a admitir como única verdad la que Galaz le va a descubrir en estos ámbitos sobrenaturales: en ellos, la alegoría apuntala la dimensión argumental de los ***miracula*** a cuyos efectos los caballeros se someterán; de tres se pasa, enseguida, a doce (bien que sin nombres) para completar el cupo de los apóstoles; la aparición de Josephes, el hijo de Josep de Abarimatia, preludia la del propio Cristo que explica a Galaz el significado de lo que tanto ansiaba ver, al tiempo que le anuncia la destrucción de Londres:

> «... ésta es la escudilla en que yo, el jueves de la cena, con mis discípulos, fue servido e abondado a todos aquellos que de buenamente me sirvieron, e mantuvieron fe a gran nobleza, e por esso es llamado el Santo Grial, lo que tanto desseavan los cavalleros, e sepas tú esto ciertamente que esto será cuando a la ciudad de Sarras te vayas para hazer lo tanto desseado, y essa noche se partiera del reino de Londres [...] porque tan mal lo fizieron, e por esto los despojaré yo de la gran gracia e gran bien» (308*b*).

Profecía que atañe a la *Mort Artur*; en preparación de ese funesto desenlace, Galaz, tras ser rey sin quererlo, pasará del «terrenal siglo» a la gloria celestial, Perceval se meterá en la «mongía» y Boores cumplirá el oficio del triste testigo que en Camelot da cuenta de lo sucedido.

Cuatro grandes núcleos narrativos conforman, por tanto, la estructura de esta traducción de la *Queste*; las simetrías de planos y la identidad de motivos temáticos existentes entre tales grupos muestran la consciente organización a que los autores de esta parte de la *Post-Vulgata* se aplicaron, a fin de intensificar los principios doctrinales y religiosos de la obra; para ello, al lector se le transporta del mundo exterior al interior tanto de Camelot como de Corberic; se le obliga a presenciar, así, el brillo mundanal de la corte artúrica *(A.1)*, vaciado de su prestigio *(A.2)*, más si es comparada con el espacio donde se custodia el Grial *(A.3)*, signo de la verdadera perfección *(A.4)*.

7.3.4.3.3.2.2: La *Muerte de Arturo*

Consciente el refundidor de la *Post-Vulgata* de que era difícil superar esta arquitectura narrativa e improvisar una tensión argumental que pudiera competir con ella, renuncia a desarrollar la trama de la *Mort Artur* y despacha estos sucesos en apenas sesenta capítulos, remitiendo una y otra vez al *Libro del Baladro*, de incierta localización. Los cuatro capítulos del *Lançarote* conservados en el códice salmantino denuncian la misma abreviación, quizá aún mayor si se coteja su redacción con la del impreso sevillano de 1535.

En todo caso, la traducción castellana de la *Mort Artur* se distribuye en tres planos, con el cometido de ir aumentando en intensidad la decadente realidad en que se sostiene el rey. Un primer núcleo de capítulos (cccxci-cdxxi) se centraría en la rivalidad linajística entre la corte de Londres y los descendientes del rey Ban; ello es lo que mueve a Galván a acusar a Lanzarote ante el rey por sus relaciones con Ginebra, y conduce, por supuesto, al descubrimiento de esos amores y a la guerra entre ambos bandos; resulta curioso comparar el planto del rey Arturo por sus caballeros con el de Carlomagno en el *Roncesvalles* navarro por sus vasallos, ya que, en ambos casos, hay un sobrino y una misma secuencia de fórmulas:

> Y cuando aí fue, cató a diestro, e vio yazer Agraváin muerto, que Lançarote matara [...] e ovo tan gran pesar, que no se pudo tener en la silla e cayó sobre él amortecido; y estuvo assí gran pieça, e cuando acordó dixo: «¡Ay buen sobrino, qué deslealmente vos amava quien assí vos firió que tan gran duelo metió en mi coraçón [...]» E tiróle el yelmo; e besóle en los ojos y en la boca [...] e falló a Guareches [...] Y estonce fazía muy gran duelo, diziendo: «¡Ay viejo cativo, que mucho bivistes cuando vees ante ti muertos los honbres que en el mundo más amávades...!» (319*a*).

Lanzarote mueve paces con Arturo, y poco interesado en estas peripecias, el traductor peninsular resume con rapidez, en un solo capítulo (el cdxix), varios años para encontrar a Ginebra de nuevo con Arturo y a Lanzarote recluido en su reino de Gaula, sólo incordiado por algún fugaz ataque de Camelot, instigado por la maldad de Galván; es lógico que la victoria recaiga en Lanzarote apenas se encuentran en el campo de batalla.

Una segunda sección —aún más rápida— se ocupa de la guerra entre Arturo y el Emperador de Roma, que no viene a por ninguna Oriana, sino por motivos más prosaicos: quiere cobrar sus impuestos. Si tal lance se menciona, es para justificar en su contexto la rebelión de Mordered, que, de inmediato, se vuelca en la batalla de Salasberes, donde se cumplen ya todas las profecías dispersas por los distintos libros del ciclo de la *Post-Vulgata*.

La última agrupación de capítulos (cdxxvi-cdlii) apenas si alcanza para mostrar a Arturo desprenderse de su espada y marchar con Morgana en una nave (se supone que a Avalón), a Ginebra recluirse en un convento, a Lanzarote y a Estor morir, a Boores cambiar la armadura por la estameña del ermitaño y a Marcos aprovechar la situación para adueñarse de Londres: su presencia es signo último de terrible destrucción, que a él mismo devora, ya que, tras matar al arzobispo de Canturbel, es muerto, a su vez, por Paulos. En el nuevo orden de valores instaurado por la resolución de la aventura del Grial, nadie puede salvar su vida y más si ésta —como la de Arturo o la de Marcos— es símbolo de un mundo cortés, condenado, por su esencia temporal, a desaparecer[390]. Pocas obras, en la

---

[390] «Mais ainda, se em Galaaz e no Graal se concentrava a virtude taumatúrgica e salvífica, o texto parece mostrar que depois disso a Graça abandonou o reino de Logres e os homens, deixando-os entregues aos seus ódios e vinganças», como señala M.ª Graciela Carvalhão Buescu, «O interdito e a ocultação: dois *topois* na *Demanda do Santo Graal*», *Actas IV Congresso AHLM*, IV, págs. 57-64; pág. 63.

Edad Media, consiguen explicitar mensajes de doctrina cristiana tan certeros y efectivos como los que se articulan en la *Post-Vulgata* y en sus distintas traducciones.

7.3.4.4: La tradición textual del *Tristán*

La leyenda de Tristán e Iseo constituye uno de los soportes fundamentales del pensamiento occidental; sus estructuras narrativas (ya que son múltiples las versiones en su proceso de adaptación a los distintos contextos por los que pasa) propician profundos análisis del alma humana, de sus inquietudes y, sobre todo, de sus insatisfacciones[391]. Pocas historias tan tristes se han concebido con la pretensión de demostrar la imposibilidad de ser más allá de los límites de la propia conciencia. Su entramado argumental conforma una cadena de oposiciones que arrastra a sus protagonistas a sufrimientos indecibles, a agónicas actitudes, de las que intentan obstinadamente escapar, para caer, cada vez más, en una interminable espiral de destrucción que acaba con ellos. Sólo el amor, sus efectos y reacciones, podía proporcionar un marco coherente para desplegar este conjunto de ideas[392]; pero no el «amor cortés» —aunque, de hecho, la historia acabe atrapando su ideología en el curso de su evolución—, sino, simplemente, el amor humano, convertido en pasión arrebatadora y en condena mortal. Por ello, cualquier momento histórico —además del Romanticismo— es susceptible de revivir sus posibilidades argumentales y de observar, a su luz, los efectos sorprendentes causados por un amor de dimensiones trágicas: amar como destino fatal que destruye la personalidad del individuo, éste es el núcleo central de la leyenda, el esquema básico que, una y otra vez, será explorado por autores distintos de épocas bien diversas[393].

---

[391] Hay varias bibliografías: H. Küpper, *Bibliographie zur Tristansage*, Jena, Eugen Diederich Verlag, 1941; R. D. W. Adams, *A Tristan Bibliography*, Los Ángeles, University of Southern California Press, 1943; más las entradas de H. L. Sharrer, *A Critical Bibliography*, págs. 25-32. Además, se cuenta con la revista *Tristania*, editada por «The Tristan Society» (Chatanooga, Tennessee). El sustrato mítico ha sido analizado por Ph. Walter, *Le gant de verre. Le mythe de Tristan et Yseut*, Éditions Artus, 1990; la dimensión antropológica ha interesado a J. M. Losada Goya, *Tristán y su ángel: diez ensayos de literatura general y comparada*, prólogo de Daniel-Henri Pageaux, Kassel, Reichenberger, 1995.

[392] De donde la concepción de mito de la que habla Denis de Rougemont, *El amor y Occidente*, Barcelona, Kairos, 1978.

[393] Una buena muestra representativa de estas direcciones puede verse en *Tris-*

7.3.4.4.1: La transmisión peninsular del *Tristán*

La Península Ibérica recibe una trama narrativa que ha sufrido ya importantes variaciones, muy alejada, por tanto, de esos hipotéticos orígenes que sitúan la leyenda en la Escocia del siglo VIII, absorbiendo unos posibles hechos reales, atribuidos a un tal Drust, hijo de Tarloc, rey de los Pictos[394]. Este príncipe liberaría a la hija de un rey, coaccionado por tres piratas —o gigantes— a pagar un humillante tributo anual. Sea cierta o no esta hipótesis, el tejido folclórico que la arropa permitirá la incorporación de nuevos motivos[395]: así, en Gales, se conforma la rivalidad que opone a rey, sobrino y esposa, involucrándose, además, en la trama, el filtro mágico y el fragmento de la espada que delata al héroe; en su siguiente desplazamiento a Cornualla y a Bretaña se añade la lucha contra el dragón y la genial duplicidad de Iseos, que retuerce el dolor amoroso hasta extremos imprevisibles[396]; la mitad del siglo XII es el momento oportuno para emplazar este conjunto de hechos en Inglaterra y, sobre todo, en Francia; la nueva verosimilitud que se diseña obliga a crear el mítico país de Leonís y, de modo fundamental, a contrastar estos materiales con los artúricos, provocando modificaciones que afectan, sobre manera, al carácter de los personajes: el rey Marcos se convertirá en antítesis de Arturo[397] y Tristán e Iseo medirán su pasión amorosa con la de los amadores corteses por excelencia, Lan-

---

tan et Yseut. Les premières versions européennes, ed. de Christiane Marhello Nizia, París, Gallimard, 1995, en donde se recogen no sólo las versiones francesas, sino las alemanas, nórdicas, italianas (con una muestra de la *Tavola ritonda)*, la checa, así como las referencias tristanianas esparcidas por la literatura gala.

[394] Véase Jean Marc Pastre, «Le personnage de Tristan: figure historique ou figure littéraire?», en *Le héros dans la réalité, dans la légende et dans la littérature médiévale*, ed. de D. Buschinger y W. Spiewok, Greifswald, Reineke-Verlag, 1996, págs. 97-105. No hay que olvidar la hipótesis de un origen persa, postulada por Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, Paris, Tête de Feuilles-Sirac, 1974.

[395] De donde la posibilidad de un relato arquetípico, planteada por A. Vàrvaro, «La teoria dell'arquetipo tristaniano», *R*, 88 (1967), págs. 13-58.

[396] Esta trama folclórica ha sido analizada por G. Schoepperle Loomis, *Tristan and Isolt: A Study of the Sources of the Romance* [1913], Nueva York, Burt Franklin, 1960-1963, 2 vols. Compleméntese con Sigmund Eisner, *The Tristan Legend: A Study in Sources*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.

[397] Véase Patricia Michon, «Marc de Cornuailles au royaume de Logres dans les romans arthuriens de la péninsule ibérique», *LR*, 48:3-4 (1994), págs. 163-173.

zarote y Ginebra[398]. Como ya se ha apuntado, es el ciclo de la *Post-Vulgata* el que acoge estas líneas argumentales, involucrándolas en su peculiar revisión de los valores sociales en que se fundamenta el grupo de la nobleza. Y éste es, justamente, el espíritu que se difunde en las versiones prosísticas peninsulares, iniciadas en el siglo XIV. Por descontado queda que las menciones trovadorescas de Guerau de Cabrera (1170), de Guilhem de Berguedan (fines del siglo XII), así como las de Guilhem de Cervera y Serveri de Girona (éstas en el siglo XIII), testimonian las primeras versiones poéticas realizadas en Francia por Béroul y por Thomas[399]; el *Tristan en prose* es del primer tercio del siglo XIII[400] y de ahí surgen las derivaciones más singulares de este desarrollo[401]. A fin de orientar las líneas de esta evolución, conviene fijar algunas de las relaciones de modo esquemático[402]:

---

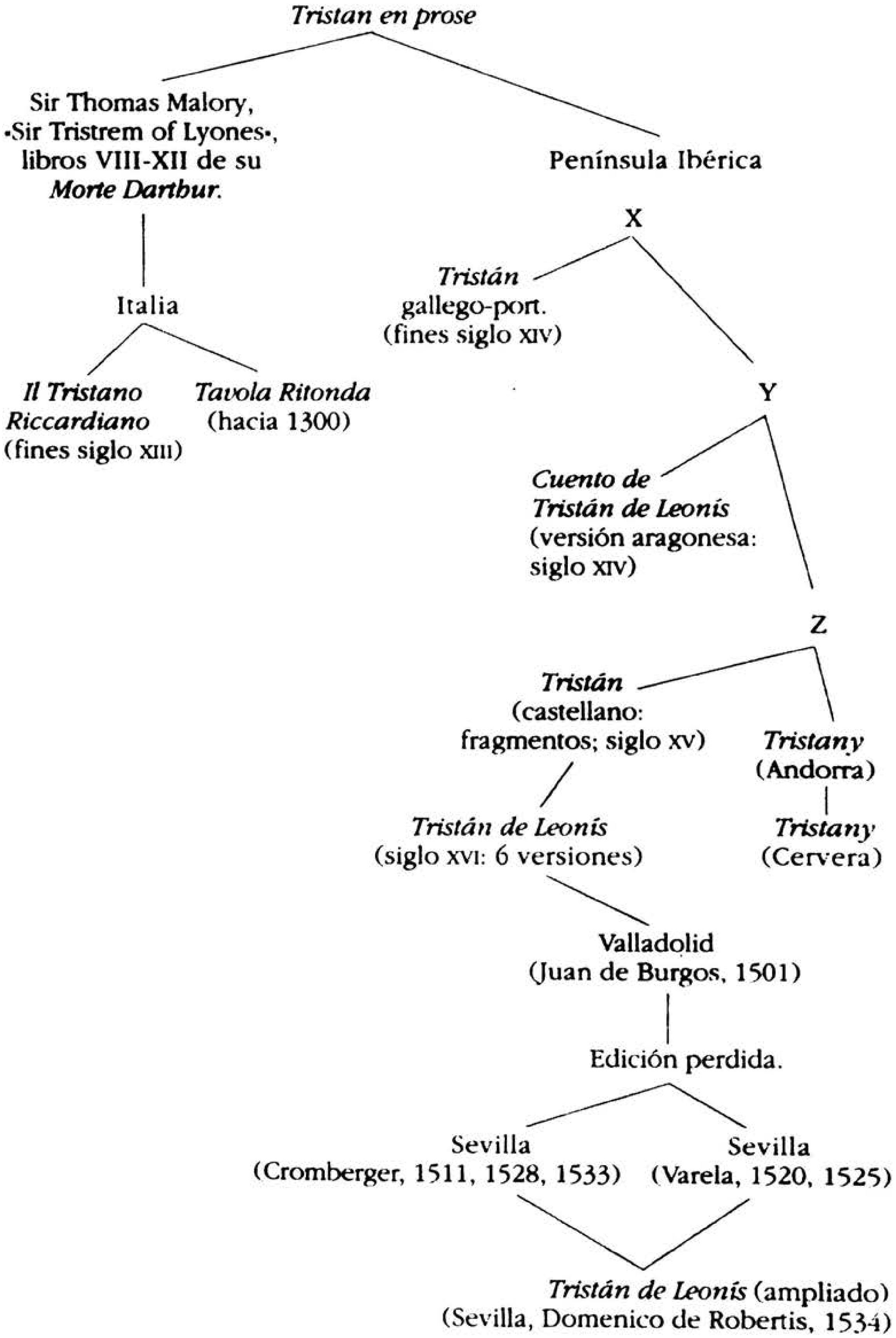
[398] Véase M.ª Luzdivina Cuesta Torre, «Origen de la materia tristaniana: estado de la cuestión», *EHF,* 13 (1991), págs. 185-197.

[399] Véanse *Les Tristans en vers. Tristan de Béroul, Tristan de Thomas, Folie Tristan de Berne, Folie Tristan d'Oxford, Chèvrefoil de Marie de France,* ed. de Jean Charles Payen, París, Bordas, 1989, más el análisis de Guy Raynaud de Lage, «Les romans de Tristan au XIIᵉ siècle», *GRLM,* 4, 1978, I, págs. 212-230.

[400] Desde el trabajo de reconstrucción que emprendiera E. Löseth, *Le roman en prose de Tristan, le roman de Palamède et la Compilation de Rusticien de Pise, analyse critique d'après les manuscrits de Paris,* París, E. Bouillon, 1891 (reed., Nueva York, B. Franklin, 1970), se habla de dos versiones, una corta y otra extensa, descendientes de un mismo original, y posteriores a 1240, puesto que manifiestan un claro conocimiento del Pseudo-Borón. R.L. Curtis ha revisado esta teoría, proponiendo otra según la cual un primer autor, Luce del Gat, inicia un *roman* en prosa con los materiales de la leyenda; no termina su labor, que es continuada por Helie de Boron, acercándola al ciclo de la Post-Vulgata; véase «Les deux versions du *Tristan* en prose: examen de la théorie de Löseth», *R,* 84 (1963), págs. 360-398.

[401] De *Le Roman de Tristan en prose* hay dos ediciones: la ed. Renée L. Curtis, t. I, Múnich, Max Hueber, 1963; t. II, Leiden, Brill, 1976; t. III, Cambridge, Brewer, 1985 (2.ª ed., t. I, 1986; 2.ª ed., t. II, 1985), y la más ambiciosa, dirigida por Philippe Ménard, en Ginebra, Droz, compuesta por nueve volúmenes publicados entre 1987 (t. I: *Des aventures de Lancelot à la fin de la «Folie Tristan»*) y 1997 (t. IX: *La fin des aventures de Tristan et de Galaad),* al cuidado de varios editores. Uno de los mejores análisis del ciclo lo ha planteado Emmanuèle Baumgartner, *Le «Tristan en prose». Essai d'interprétation d'un roman médiéval,* Ginebra, Droz, 1975, amén del clásico de E. Vinaver, *Études sur le «Tristan» en prose,* París, Honoré Champion, 1925.

[402] Una magnífica síntesis de estos planteamientos ofrece A. Yllera, en la «Introducción» de su trad. *Tristán e Iseo,* Madrid, Cupsa, 1978 (Madrid, Alianza, 1984), páginas 49-63. Similar rigor puede encontrarse en los trabajos de M.ª Luzdivina Cuesta, fundamentales para aclarar las relaciones que mantienen las versiones impresas; véase en *Aventuras amorosas y caballerescas en las novelas de Tristán,* León, Universidad, 1994, págs. 27-47, y, de modo especial, la «Introducción» a su ed. de *Tristán de Leonís y el rey don Tristán el joven, su hijo,* México, UNAM, 1997, págs. 10-26.


Tristan en prose
Sir Thomas Malory, •Sir Tristrem of Lyones•, libros VIII-XII de su *Morte Darthur*.
Italia
Il Tristano Riccardiano (fines siglo XIII)
Tavola Ritonda (hacia 1300)
Península Ibérica
X
Tristán gallego-port. (fines siglo XIV)
Y
Cuento de Tristán de Leonís (versión aragonesa: siglo XIV)
Z
Tristán (castellano: fragmentos; siglo XV)
Tristany (Andorra)
Tristany (Cervera)
Tristán de Leonís (siglo XVI: 6 versiones)
Valladolid (Juan de Burgos, 1501)
Edición perdida.
Sevilla (Cromberger, 1511, 1528, 1533)
Sevilla (Varela, 1520, 1525)
Tristán de Leonís (ampliado) (Sevilla, Domenico de Robertis, 1534)

Lo significativo del *stemma* consiste en mostrar una serie de posibles contaminaciones: *X* tendría un origen francés y sería el testimonio más remoto[403], *Y*, en cambio, manifestaría la impronta de las versiones italianas[404] y *Z* representaría una traducción peninsular, no necesariamente castellana[405]. A esto tiene que añadirse, la absorción —ya apuntada— de las estructuras narrativas del *Tristan en prose* por el ciclo de la *Post-Vulgata*, que alcanza, como es lógico, a las derivaciones de la Península[406]; si Tristán se convierte en uno de los perseguidores del Santo Grial, Arturo, Lanzarote, Galván y un sinfín de motivos temáticos serán invitados a trasladarse a las versiones en prosa del *Tristán*, logrando, de este modo, espectaculares combinaciones. Con ello, los redactores de tales obras satisfacían las expectativas de un público deseoso de enfrentar a los héroes de una y de otra historia, ya que, en ambos casos, todos eran aspirantes a una perfección (amorosa y militar) que no podía admitir particiones[407]; no serían extrañas las disputas cortesanas sobre la preminencia de tal o cual caballero, al igual que sucede en el interior de las propias obras literarias[408]. De este modo se explica ese peculiar

---

[403] Véase José L. Pensado Tomé, *Fragmento de un «Livro de Tristán» galaico portugués*, Santiago de Compostela, CSIC, 1962.

[404] Para el caso del *Cuento de Tristán de Leonís*, así lo postuló G. T. Northup en su ed. de Chicago, The University of Chicago Press, 1928, quien llega a hablar de un «Italian-hispanic group», págs. 20-24, desplegando ideas ya expuestas en «The Italian Origin of the Spanish Tristram Versions», *RR*, 3 (1912), págs. 194-222; esta teoría ha sido ratificada por Sebastián Iraqui, «The Southern version of the Prose Tristan: The Italo-Iberian translations and the French source», *Trist*, 17 (1996), páginas 39-54. La postura contraria la planteó J. Scudieri Ruggieri, en «Due note di letteratura spagnola del siglo XIV. 1) La cultura francese nel "Caballero Zifar" e nell'"Amadís"; versioni spagnole del Tristano in prosa. 2) "De ribaldo"», *CN*, 26:1 (1966), páginas 238-246.

[405] Y rastreable por ello en los dos testimonios catalanes, analizados ahora por Lourdes Soriano Robles, «Los fragmentos catalanes del *Tristany de Leonís*», *Actas del VIIé Congrés AHLM* (en prensa).

[406] Véase el análisis de Colette-Anne van Coolput, *Aventures querant et le sens du monde: Aspects de la réception productive des premiers romans du Graal cycliques dans le «Tristan en prose»*, Leuven, Leuven Univ. Press, 1986.

[407] El ms. 527 de la Bibl. Municipale de Dijon constituye una de las mejores muestras de esta heterogeneidad, no sólo de materias, sino de manifestaciones artísticas con que se difundían estas líneas argumentales con el apoyo, en este caso, de cuarenta y seis bellas miniaturas; véase C. Alvar, «El *Tristán en prosa* del ms. 527 de la Bibliothèque Municipale de Dijon», en *Literatura de caballerías y orígenes de la novela*, págs. 19-61.

[408] Se trata de un proceso similar al que Bohigas Balaguer evidenciara en el caso de los *Baladros*: «no deben ser considerados como versiones especiales, sino como textos que proceden de manuscritos compilados para lectores que por estar familiarizados con esta clase de historias, las entendían bien, aun cuando les compendiaran,

> coronósse allí por rey, e de aquí adelante en esta corónica se llama ·rey· (XV.vii, II.129)[49].

Contando con este punto de engarce, el modelo estructural de esta crónica debe ser entendido en virtud de la unidad con que, en un momento determinado, su autor decidió construirla.

8.2.2.3.1: La estructura de la *Crónica*

Al margen de las pautas analísticas con las que Ayala ordena los acontecimientos que registra, la *Crónica* de los dos reyes puede dividirse en una treintena de núcleos narrativos; aunque el episodio de Montiel, como se verá en seguida, corresponda al núcleo veinticuatro, y seis solamente se destinen a los diez años (o trece: 1366) de reinado del primer Trastámara, el cronista se cuida de asignar el mismo espacio narrativo a uno y a otro hermano; la crónica, desde sus preámbulos, se acomoda al principal de sus objetivos: el trazado de la historia de la sucesión de los hijos de Alfonso XI, del enfrentamiento entre dos reyes rivales y del modo en que una dinastía se implanta en Castilla como consecuencia de las acciones negativas de un monarca que, en ningún momento, fue capaz de actuar conforme a la dignidad real que se le suponía[50].

Embebido en el relato de los hechos, discurre un proceso de justificación del poder, de legitimación de la nueva dinastía; a pesar de ello, resulta notable el modo en que Ayala mantiene la objetividad y el rigor atingente a su labor de cronista; ninguna de las noticias que refiere puede ser imputada como falsa, ninguno de los episodios de que da cuenta puede ser acusado de inverosímil[51].

---

[49] Recuérdese que las dos primeras cifras remiten al año y al capítulo; las dos segundas, al tomo y a la página de la ed. de Orduna.

[50] Ayala, no se olvide, cuenta con un importante bagaje doctrinal sobre el modo en que, según se explicita en el *Zifar*, se puede ·fazer e desfazer rey·, en virtud del cumplimiento de las condiciones que definen el propio poder del monarca; lo ha recibido de manos de Dios y Dios puede quitárselo a través del curso de las acciones de la historia; en la *Glosa al ·Regimiento de Príncipes·* (§ 7.4.2.2), formada para la educación de don Pedro, se dedican diversas consideraciones a la figura del ·tirano·, desde estos planteamientos: ·Lo segundo hay otra manera de tiranos que fueron puestos en reino legítimamente e usan mal de su oficio·, III, II.xiii, 156. Para la tradición en que se inserta esta producción, véanse el análisis de Gerald Lee Gingras, ***The Medieval Castilian Historiographical Tradition and Pero López de Ayala's ·Crónica del rey don Pedro·***, Ann Arbor, Univ. Microfilms International, 1982, más la reseña de J. N. Ferro a esta monografía en *Inc*, 8 (1988), págs. 172-178.

El principal de los problemas que podía tener Ayala, en cuanto historiador, era el de dar validez a la coronación de don Enrique en Calahorra, y la solución se la tuvo que proporcionar la temprana muerte de este rey en 1379; podía, así, integrar su reinado en el de su hermano sin ningún problema y simultanear la extraña coexistencia de los dos reyes con una simple indicación en la fórmula analística[52]. Es muy posible, además, que el cisma que sufre la Iglesia en 1378, con la doble elección de Urbano VI y Clemente VII, y que se registra en los capítulos finales del reinado de don Enrique, le permitiera al cronista considerar tolerable el compartimiento de la monarquía por los dos hermanos rivales; de este modo, a la muerte de don Pedro, simplemente se requiere el recuerdo de la doble cronología para seguir hilvanando el curso de la historia:

> E regnó el rey don Pedro en paz sin otro le tomar su título, diez e seis años conplidos [...] fasta qu'el rey don Enrique entró en el regno e se llamó rey en Calahorra [...] E regnó tres años en contienda con el rey don Enrique (XX.viii, II.291).

De las varias posibilidades de organizar estos treinta núcleos de narración histórica, resulta de enorme eficacia la aplicación del «cuento» de seis unidades, que permite constituir cinco planos senarios, que conducen a los hechos que el cronista considera claves para explicar el proceso de destitución del linaje de don Pedro y de construcción de la nueva dinastía reinante; con indicación de año y capítulo, los cuatro primeros segmentos textuales ofrecen estas relaciones:

---

[51] Como apunta Luis Vicente Díaz Martín, «no se puede desautorizar en su conjunto la Crónica de Ayala, pues no se ha probado que exista el más mínimo dato de que haya podido falsear, de forma importante, su contenido. Sí que se puede afirmar que, al servicio de la nueva dinastía, destacó y magnificó, o recogió la versión que circulaba en la corte, de determinados hechos cuyo relato podía haber evitado o centrado en sus límites», *Pedro I*, pág. 18.

[52] En la que lógicamente se otorgaba precedencia el Trastámara: «Año segundo que el rey don Enrique regnó, que fue año del Señor mil e trezientos e sessenta e siete, de la era de Çésar mill e cuatroçientos e çinco e era año diez e ocho que el rey don Pedro regnara», II.155.

A) Los bandos dinásticos.	C) La pérdida de la autoridad real.
1. Sucesión de Alfonso XI (I.i-xiii).	13. Nájera: el cambio de orden social (XI.vi-XI.xxiii).
2. Privanza de Alburquerque (I.xiv-II.xxi).	14. Reforzamiento de la autoridad real (XII.i-XII.vi).
3. Revueltas nobiliarias (II.xxii-IV.v).	15. Guerra con Granada (XIII.i-XIII.vi).
4. Bodas del rey (IV.vi-IV.xxviii).	16. Legitimación de un linaje (XIII.vii-XIV.ii).
5. Caída de Alburquerque (V.i-V.xviii).	17. Guerra con Aragón (XIV.iii-XVI.ii).
6. Rebelión de Toledo (V.xix-V.xxxi).	18. Don Enrique, rey (XVI.iii-XVII.vii).

B) La saña del rey.	D) La pérdida de la corona.
7. Prisión de Toro (V.xxxii-V.xxxix).	19. Conquista del reino (XVII.viii-XVII.xxiv).
8. Venganza del rey (VI.i-VII.vi).	20. Regreso de don Pedro (II-XVIII.i-xvi).
9. Guerras con Aragón (VII.vii-VIII-vii).	21. Recuperación de un reino (II-XVIII.xvii-xxiv).
10. Venganza del rey (IX.i-IX.vii).	22. Regreso de don Enrique (II-XVIII.xxv-xxxvi).
11. Conflictos con Aragón (IX.viii-X.xix).	23. Conquista del reino (III-XIX.i-ix).
12. Araviana (X.xxii-XI.v).	24. Montiel (IV-XX.i-viii).

Al margen de coincidencias menores, seguramente ocasionales, lo que no se puede negar es que el cronista ha segmentado el relato histórico en cuatro planos que convergen en cuatro hechos (dos rebeliones: § 6 y § 18; dos batallas: § 12 y § 24) suficientes para sintetizar el modo en que un rey pierde la corona por sus errores mientras que otro la obtiene, no tanto por sus virtudes, como por haber sido elegido por el azaroso destino de la historia. Hay que tener presente que Ayala no hace nada que no hayan hecho ya sus predecesores; la crónica es un documento político, un instrumento del poder regio; el cronista, en consecuencia, fija las imágenes del pasado de que da cuenta, en función de las necesidades del presente histórico. Con todo, es importante hacer notar que Ayala no es el servidor áulico de don Enrique, aunque este primer Trastámara le hubiera encargado continuar la crónica interrumpida de su padre; Ayala es el cronista de una dinastía, lo que le permite liberar su redacción de las limitaciones a que estaban sujetas estas crónicas, en cuanto plasmación que debían ser del pensamiento y de la voluntad de un preciso monarca[53]; en alguno de sus actos, Enrique II tampoco sale muy bien parado[54] y lo mismo ocurrirá con Juan I[55]; el cronista, ahora, por vez primera, juzga el tiempo histórico y reflexiona sobre el pensamiento político que le parece más conveniente[56]; de hecho, el último de los planos narrativos de la *Crónica* de los dos hermanos se dedica a la definición de la nueva ideología cortesana que emerge de Montiel; éstos serían sus núcleos:

---

[53] Que es lo que le sucede a Ferrán Sánchez de Valladolid no sólo con el registro de hechos que dedica a Alfonso XI, sino con las tres compilaciones anteriores con las que debía alcanzar el presente de la historia: § 7.1.2.

[54] Y Ayala debe apresurarse a desmentir ciertos rumores sobre su participación en la muerte de su hermano don Tello: «E algunos dizían que le fueran dadas yervas e que gelas diera un físico que dizían maestre Romano, que era físico del rey don Enrique, e que gelas diera por mandado del dicho rey don Enrique [...] pero esto non es çierto, salvo la fama que fue assí», VI.vi, II.313.

[55] F. García de Andóin recuerda que «en las cortes de Guadalajara de 1390 estuvo Juan I a punto de cometer un disparate político grarrafal: dejar Castilla al príncipe don Enrique, quedándose él con Sevilla, Córdoba, el reino de Murcia, el obispado de Jaén y el señorío de Vizcaya», véase *El Canciller Ayala. Su obra y su tiempo (1332-1407)*, Vitoria, Caja de Ahorros Municipal, 1976, pág. 364. «E estonce los del su consejo todos de un acuerdo respondieron, por uno a quien lo encomendaron, en esta manera», Año XII.ii, 652; ese «uno» no puede ser más que el canciller que eleva su voz contra la indeseable desunión de los reinos (véase, luego, § 8.2.2.4.3).

[56] Aplicando, además, una larga tradición de fuentes doctrinales, como ha demostrado J. N. Ferro, «La elaboración de la doctrina política en el discurso cronístico del Canciller Ayala», *Inc*, 11 (1991), págs. 23-106.

E) La defensa de una dinastía.

25. El conflicto sucesorio
(IV.ix-xvii).

26. La pacificación del reino
(V.i-v).

27. Relaciones conflictivas con Portugal
(V.vi-VIII.vii).

28. Conflictos con Navarra
(VIII.viii-IX.viii).

29. Pleitos con Aragón: diplomacia matrimonial
(IX.ix-XII).

30. Defensa del reino
(XIII.i-XIV.iii).

Difícil sería encontrar un decenio tan conflictivo como el que debe atravesar Enrique II; Ayala no necesita justificar la legitimación del Trastámara para ocupar el trono, que a ello había dedicado ya el relato cronístico anterior, sino demostrar la eficacia del nuevo entramado cortesano que este rey preside; ocurre así que en estos diez años, a diferencia de las dos décadas en las que Pedro I pierde la corona, apenas hay noticias espectaculares; por ello, la crónica alinea capítulos breves, en los que se condensan múltiples decisiones de gobierno, que contrastan con el vacío de poder ejecutivo anterior[57]; sin embargo, frente a esta concisión, destacan dos episodios pensados para mostrar la capacidad de la corte del rey don Enrique para dirimir pleitos o intervenir en asuntos importantes; el primero de ellos sucede en el Año VIII.xi con la reclamación de doña María de Lara, condesa de Alançón, del señorío de Vizcaya; el cronista no duda en transcribir un largo y prolijo documento que constituye, a la vez, una relación linajística, sostenida por una hábil trama jurídica; ante tal «demanda», el rey decide responder «graçiosamente» (II.360), rodeado de su consejo, con un discurso que descubre la nueva dimensión legislativa y política que ampara su autoridad regia[58]; de idéntica manera, la segunda situación registra el modo en que la corte castellana recibe la noticia del cisma de la Iglesia: Urbano VI había enviado embajadores para imponer su elección[59], mientras el rey de Francia hacía lo propio pidiendo a Enrique II que aceptara a Clemente VII; se trata de un relato que devuelve al reino a la esfera de las relaciones internacionales[60], que tan bien conocía el canciller por sus varias comisiones a otras cortes europeas y su personal implicación en tan enojoso asunto.

---

[57] Las incongruencias del relato cronístico de los últimos años de este monarca deben achacarse a la tradición manuscrita, como ha demostrado G. Orduna, «La crítica textual ante la documentación histórica. (Los últimos años de la *Crónica de Enrique II*», *Inc*, 16 (1996), págs. 1-18.

8.2.2.3.2: La labor del cronista

Ayala no es sólo un cronista que trabaja con los hechos de un presente histórico para registrarlos y preservar su memoria, a la vez los conoce porque ha participado en ellos y, en cierta manera, ha intervenido en su ejecución y materialización, desde las diversas funciones que, como cortesano, hubo de desempeñar; de todas ellas, la crónica da testimonio: apenas con veintiún años servía ya al rey don Pedro[61], como doncel encargado de llevar su pendón[62], y al poco aparece como capitán (1359) de uno de sus barcos[63], participando con ellos en ataques al reino de Aragón[64]; un año después cumple órdenes del Cruel, para expulsar al Arzobispo de Toledo, como alguacil mayor de dicha ciudad[65]; es, por tanto, testigo de los desmanes que asuelan Castilla en la década de los sesenta y del poder, cada vez más lógico, a tenor de la crónica, que asume el primogénito de los bastardos de Alfonso XI, a cuyo bando se pasa en 1367; recién nombrado alférez mayor de la Orden de la Banda, es apresado en la batalla de Nájera en la primavera de 1367[66]; salva la vida por caer en manos del Príncipe Negro, que, para el verano, lo deja en libertad.

---

[58] Con sumo detalle se manifiesta ese proceso: «el rey don Enrique les dixo que él quería dar la respuesta al cavallero de la condesa de Alançón que entendía que sería razonable; empero que quería fazer gelo saber luego a los del su consejo e que bien pensava que sería tal que ellos ternían que era buena e que por que mejor avisado fuese d'ello que les quería luego dezir lo que tenía acordado e pensado de responder al cavallero de la condesa de Alançón en este fecho, e dixo assí: "Que yo quiera enbiar dezir..."», VIII.xii, II.360-361.

[59] Véase M. Garcia, «Los inicios del gran Cisma: Un documento castellano inédito», *BRAH*, 171 (1984), págs. 223-227.

[60] Por ello, antes de morir, el monarca se ocupa de recomendar a su hijo un cuidado exquisito en este sentido: «"Dezid a mi fijo el infante don Johán que en razón de la eglesia, de la çisma que es oy en ella, que le ruego que aya buen consejo e sepa cómo deve fazer, ca es un caso muy peligroso e muy dubdoso"», XIV.iii, II.427.

[61] No puede ser otro que el mensajero que envía a Pero Carrillo para que no lleve la «horden de la vanda»: «E el rey enbió a él un su donzel e mandóle que dixiesse a Pero Carrillo que pues non era su vasallo, que non avía por qué traer la vanda», IV.viii, II.93.

[62] «E non traía donzel en cavallo ninguno d'ellos salvo el rey que traía un donzel con una lança e un yelmo», V.xxxii, II.176.

[63] «... e Pero López de Ayala, que fue en aquella armada capitán de la flota», X.xi, II.309.

[64] «... en el castillo de popa iva Pero López de Ayala», X.xiv, II.315.

Quien redacta la crónica, entonces, forma parte de la misma historia que esa escritura está fijando; por ese estar dentro y fuera del relato cronístico, Ayala puede construir un singular discurso historiográfico, que resulta objetivo en el registro de datos, pero que a la vez le permite involucrarse en la ideología que trasluce de su ordenación y consiguiente interpretación. Las facetas de esa conciencia histórica son varias y se manifiestan desde el mismo arranque de la obra, con una lúcida reflexión sobre los distintos sistemas de cómputo temporal que convienen a la crónica[67]; dueño de los hilos de ese tiempo, el cronista puede interrumpir la escrupulosa anotación de hechos para ofrecer explicaciones que le resultan pertinentes:

> Pues que agora fezimos mençión de las behetrías, queremos dezir, segund que oímos, cómo fueron al comienço estos lugares que son llamados behetrías (II.xiv, I.50).

O para marcar cambios en el discurso narrativo:

> Agora vos queremos contar algunas cosas que pasaron en la casa del rey en este tiempo. E ansí fue que en este año... (VI.xv, I.217).

O para adelantar acontecimientos, gobernados con eficaces intrigas:

---

[65] «E requirió otra vez al dicho Pero López de Ayala alguazil que lo cunpliesse assí», XI.xxi, II.31.

[66] II-XVIII.iv, II.161. Ocasión en la que da muestras de épico heroísmo: «E llegando [el rey don Enrique] veía qu'el pendón de la Vanda estava alto, que aún non era derribado», II-XVIII.xii, II.178.

[67] Puesto que, al fin y al cabo, éste es el fundamental problema a que se enfrentan los historiadores, construir, con el mayor rigor, el casillero analístico que les permita ordenar las referencias de que dan cuenta: «Por cuanto en esta corónica dezimos en cada tienpo, cuando acaesçe, el año del Nasçimiento de Nuestro Señor Jhesu Christo e otrossí de la era de Çésar e del Criamiento del mundo e del año de los alárabes, queremos acá declarar cada cuento d'estos por qué se puso e cómo se guarda e se falla en el año segundo que el sobre dicho rey don Pedro regnó», II.i, I.29.

> ... ca les dixieron por çierto que el rey quería tomar la muger de don Álvar Pérez, que era doña Aldonça Coronel [...] E si esto era ansí estonçe non se supo, pero después por tienpo tomó el rey a la dicha doña Aldonça Coronel segund adelante se dirá (VIII.ii, I. 253).

Quien articula su relato conforme a estas previsiones, también puede requerir el concurso de las crónicas, a las que suma la suya, para aclarar ciertos hechos y ahondar en sus significados; de este modo, como ocurriera ya en tiempo de Sancho IV, la *estoria* se convierte en una suma de «razones»[68], cuando no de leyendas[69].

Esta libertad de actuación le autoriza a insertar noticias de otros reinos y a justificar tal proceder apelando a la tradición historiográfica, y, en cierta manera, usurpando un «nós» que, hasta ahora, había sido prerrogativa real:

> Por que segund la buena hordenança de las corónicas es usado e acostunbrado que en fin del año, desque la istoria es acabada, se cuenten algunos fechos notables e grandes que acaesçieron por el mundo en otras partidas en aquel año, por ende nós queremos aquí tener esta hordenança e cada que el cuento se cunpla, contaremos en fin del año lo que acaesçió en otras partes (II.xxii, II.68).

Su participación en los hechos le permite, en ocasiones, mostrar su desagrado por ciertos aspectos de los que debe dar cuenta, pero que no le convencen, como ocurre con el intempestivo matrimonio de don Pedro con doña Juana de Castro:

> E llamáronla "la reina doña Johana", e velólos el obispo de Salamanca en la iglesia solepnemente segund se podría fazer (V.x, II.140)[70].

En este orden, debe destacarse el juego de actualizaciones con que Ayala proyecta el tiempo de redacción de la crónica sobre el del pasado que está construyendo; tal sucede, por poner un caso, con el matrimonio que sella la paz del conflicto sucesorio al que Juan I se enfrenta a lo largo de su reinado; Ayala no espera a que llegue la correspondiente casilla analística y lo convierte en pauta de valoración de un relato que ha de ser entendido desde esta perspectiva:

---

[68] Se trata del curioso pleito entre Toledo y Burgos sobre «cuál fablaría primero e qué es la razón por que tales porfías suelen ser e cómo se determinó» (II.xvi, II.54), que requiere de varios epígrafes para desarrollarse.

[69] La relativa a la estancia de Mainete en Toledo (II.xvii, II.56; véase § 7.3.5.4, n. 520) o la de la muerte del rey don Rodrigo y su enterramiento en Viseo (II.xviii).

[70] El condicional deja traslucir la amarga ironía; así, no duda en despachar con prontitud esta extraña peripecia matrimonial: «E nunca vio jamás a doña Johana de Castro con quien estonçe casó; mas diole la villa de Dueñas e allí bivió mucho tienpo, e llamóse sienpre "reina", maguer non plazía al rey d'ello», V.xii, II.142.

> Este año en el mes de jullio, ovo nuevas el rey que le nasçiera una fija de doña María de Padilla, en la villa de Castro Xériz, que dixeron doña Costança, la cual casó después con el duque de Alencastre e fue duquesa de Alencastre, e ovieron fija a la reina doña Catalina, que es agora muger del rey don Enrique (V.xiii. II.143).

Por esto, se ha afirmado que la reescritura de esta *Crónica* debía estar condicionada por estas nuevas circunstancias históricas; si, a finales de la centuria, se unían los linajes de don Pedro y de don Enrique, también el historiador debía incardinar su redacción a tal acontecimiento.

Con todo, la principal novedad que aporta Ayala al oficio de cronista atañe (y ya se ha visto un caso) a la libertad de juicio sobre los hechos que relata, incluyendo la propia actuación del monarca; en estas severas reflexiones puede percibirse ese consciente proceso de demolición de unos derechos dinásticos y de justificación de otros, que vienen rodados por el curso de los acontecimientos[71]; para ello, Ayala se convierte en juez de los actos de un rey que se mostraba incapaz de gobernar y de mantener, a su alrededor, una trama de relaciones cortesanas; sus comportamientos aparecen velados por un carácter brutalmente dominado por la «saña»[72], tan vesánico en ocasiones que el propio cronista decide omitir, por vergüenza, algunos de tales hechos que si se dicen es porque, a la par, justifican la rebeldía de los vasallos del rey:

> Otrossí estando el rey en esta comarca de Aragón estonçe, segund que dicho avemos, dio sentençia contra algunos cavalle-

---

[71] Porque bien claro deja Ayala en el Año I.xiii de don Pedro, con motivo de su enfermedad, que los aspirantes a la corona son otros: primero los hijos de doña Leonor, la hermana de Alfonso XI, luego los descendientes de la línea de la Cerda, unida al linaje de los Lara.

[72] Son continuas las muestras de incursión en el peor de los pecados que podia afectar a la conducta regia: «El rey don Pedro desque vio la pleitesía d'él e del rey de Aragón que el cardenal tratava non se fazía, ovo grand saña [...] e quísose vengar con saña en fazer algunas cosas que aquí diremos, en lo cual fizo lo que su merçed fue, ca pudiérasse mejor fazer» (X.viii, I.305).

> ros que eran naturales de Castilla e estavan en Aragón con el conde don Enrique, su hermano, en lo cual fizo lo que era su merçed, que estonçes los perdió para sienpre, e algunos cavalleros gelo dixeron, los que amavan su serviçio, que non era bien que él pasasse contra aquellos cavalleros; pero él non los quiso creer, e después falló que lo non fiziera bien e le tovo grand daño, e por cuanto la obra fue assí fecha voluntariamente, non los nonbramos aquí aquellos cavalleros contra los cuales pasó (XIV.ii, II.81-82).

Por eso, el cronista no duda en revelar los retorcidos planes a los que este monarca ajusta sus actos, incluso con el pormenor necesario para que queden al descubierto las calculadas maquinaciones que era capaz de urdir:

> E el rey partió de Taraçona para Ágreda e estudo allí unos quinze días e allí quisiera matar al maestre de Santiago don Fadrique su hermano, e al infante don Johán su primo e a don Tello su hermano, segund él lo dixo después. E acordó de lo dexar estonçe, que como quier que su voluntad sienpre era de matar a los infantes de Aragón sus primos e al maestre de Santiago e a don Tello, por la saña que d'ellos avía por lo de Toro, que avemos ya contado, cuando el rey fue allí detenido; pero dexólo de fazer estonçe por cuanto se tratava que el conde don Enrique, que estava en Aragón, viniesse a la merçed del rey, e quisiéralos matar todos juntos en uno (VIII.vi, I.260).

El cronista no puede saber esto porque el rey se lo haya dicho; simplemente lo deduce de los acontecimientos que registra, porque tal es su labor: sumar unos hechos con otros de modo que queden al descubierto las pautas de actuación, los resortes de la conducta de los actores de la historia. En ocasiones, como breves pinceladas, aparecen fugaces juicios del historiador, vinculados al pensamiento de los personajes, como sucede con esta explicación sobre la huida del privado Alburquerque:

> E desque Johán Alfonso entendió cuál era la voluntad del rey, luego otro día se tornó para Carvajales, e dende fuesse para Portogal, ca se non seguró de estar allí por miedo del rey, ca ya las cosas se dañavan más de cada día (IV.xxv, I.116).

La reflexión es del cronista, que se permite insertar algunas glosas morales, si no encauzadas por su voz, sí deslizadas en los parlamentos de algunos de los principales personajes, lo que aumenta la eficacia de las mismas:

> E fallaron a don Johán Alfonso de Alburquerque, e cuando vio a don Alfonso Ferrández díxole: •¡Qué porfía tomastes tan sin provecho, seyendo tan bien andante en este regno!• E don Alfonso Ferrández le dixo: •Don Johán Alfonso, ésta es Castilla, que faze los omnes e los gasta• (IV.i, I.82).

No podía caber mejor definición para un reino que, gobernado por este monarca, iba a perseguir a sus mejores hombres, bien para matarlos, bien para expulsarlos de sus fronteras; los que se alzan contra el rey no incurren en traición, sino que actúan movidos por la desesperación y la justicia:

> E desque esto fizo el rey, todos perdieron esperança de se nunca abenir con él nin venir a su merçed. E assí lo fizieron de aquel día en adelante e fueron sienpre muy henemigos e fizieron más guerra que primero contra él (V.viii, I.305).

Tal es la ejemplaridad que Ayala quiere que derive de la *Crónica*. Para afirmarla, sabe que no puede limitarse a realizar un simple registro de acontecimientos, sino que debe configurar una red de líneas discursivas que le permitan a la historia mostrar su propio pensamiento, descubrir las perspectivas con las que tiene que ser entendida y analizada.

8.2.2.3.3: La trama literaria de la *Crónica*

La *Crónica* deja hablar a sus protagonistas; esto no significa que Ayala abuse del estilo directo, sino que dispone estratégicamente los discursos pronunciados por personajes relevantes, en ocasiones precisas[73], para ir armando, de modo progresivo, el entramado ideológico que convertirá al conde don Enrique en rey. Hay, así, un pensamiento nobiliario desgranado en vibrantes alocuciones o en epístolas verdaderas, que suponen no sólo la defensa de unos privilegios, sino la salvaguarda de un sistema de relaciones sociales que acaba eligiendo al Trastámara como el único defensor posible

---

[73] Ha señalado Orduna: •El procedimiento expresivo normal en la prosa narrativa del canciller Ayala en sus *Crónicas* es el discurso referido. No obstante, esporádicamente al parecer, el narrador acude al discurso directo. Estas incursiones suelen ser breves, aunque hay casos también de extensas exposiciones en estilo directo, que pueden justificarse en la necesidad de variación del discurso narrativo•, •Cap. V. El arte narrativo del canciller Ayala. Dos calas en el discurso cronístico•, en *El arte narrativo y poético del Canciller Ayala*, págs. 115-157; pág. 117.

(casi por último: dado el furor de las persecuciones petristas) y el mejor garante de su identidad.

La primera de estas piezas oratorias la pronuncia Alburquerque en la corte de Alfonso IV de Portugal, adonde había ido a refugiarse; ante la llegada de mensajeros del rey don Pedro, se adelanta con un encendido alegato de su fidelidad:

> E don Johán Alfonso dixo assí: «Señor, a mí dizen que son aquí mensageros del rey de Castilla, mi señor, a vos dar e mostrar algunas querellas de mí, de lo cual, señor, sabedes que a mí pesa mucho d'ello; pero a esto digo, señor, assí brevemente en pocas razones, por vos non enojar, que si ha algunos en Castilla que digan que yo fize cosa que non fuesse serviçio del rey de Castilla, mi señor, yo estó presto para les poner las manos, si vós, señor, falláredes que las devo poner, toda vía que el campo sea delante vós, por cuanto yo non só seguro de ir ante el rey de Castilla, mi señor...» (V.v, I.131).

Sin salir de ese quinto año de reinado, destaca la petición con que Ferrand Pérez de Ayala le pide que vuelva junto a doña Blanca:

> E hordenaron que diesse la respuesta por ellos don Ferrand Pérez de Ayala, que era un cavallero cuerdo e bien razonado, e tornaron do estava el rey e dixo assí: «Señor, los señores que aquí están, que han debdo en la vuestra merçed, e los otros ricos omnes e cavalleros, vuestros vasallos, que aquí están por vuestro mandado, venieron aquí a vós...» (V.xxxii, I.179).

Son éstos momentos en los que el rey escucha a sus vasallos; luego ni les concede esa gracia y han de ser las cartas las que transmitan la voz de aquellos que van a rendir su vida a la justicia de don Pedro, como ocurre con Gutier Ferrández de Toledo, uno de sus más fieles servidores:

> E luego la fizo fazer a un escrivano la cual dizía assí: «Señor, yo Gutier Ferrández de Toledo besso vuestras manos e me despido de la vuestra merçed e vo para otro señor mayor que non vós...»

Tras recordarle los peligros pasados en su defensa, cierra la misiva con un presagio, que los receptores de la crónica sentirían como cierto, si no necesario:

> «E agora, señor, dígovos tanto al punto de la mi muerte, porque éste será el mi postrimero consejo, que si vós non alçades el cuchillo e non escusades de fazer tales muertes como ésta, que

> vós avedes perdido vuestro regno e tenedes vuestra persona en peligro. E pídovos por merçed que vos guardedes, ca lealmente fablo con vusco, ca en tal ora estó que non devo dezir si non verdat».

Aún el cronista, como cierre de la escena, cuida mostrar la reacción del rey ante este testimonio de fidelidad:

> E esta carta fue dada al rey e pesóle mucho por que gela dexaron fazer (XI.xvii, II.24).

En ocasiones, es el discurso político el que se despliega por modos epistolográficos[74], cuando no se articula a través de «castigos» emitidos por personajes claves en momentos cruciales del curso de los acontecimientos; así sucede con los avisos que el príncipe de Galés dirige a don Pedro tras ayudarlo a recuperar el trono:

> «Señor pariente, a mí paresçe que vós tenedes maneras más fuertes agora para cobrar vuestro regno que tovistes cuando teníades vuestro regno en posesión e lo registes en tal guisa que lo ovistes a perder. E yo vos consejaría çesar de fazer estas muertes e de buscar manera de cobrar las voluntades de los señores e cavalleros e fijosdalgo e çibdades e pueblos de vuestro regno, e si de otra manera vos governades segund primero lo fazíades, estades en grand peligro para perder el vuestro regno e vuestra persona e llegarlo a tal estado que mi señor e mi padre el rey de Inglaterra nin yo, aunque quisiéssemos, non vos podríamos valer» (II-XVIII.xix, II.198)[75].

---

[74] Como ocurre con las dos famosas misivas del moro Benahatín, cuya veracidad ha sido probada por J. L. Moure, «Sobre la autenticidad de las cartas de Benahatin en la *Crónica* de Pero López de Ayala: consideración filológica de un manuscrito inédito», *Inc*, 3 (1983), págs. 53-93, identificándolo con Ibn Al-Jatib, ministro de Muhammad V entre 1349 y 1371, a quien Pedro I solicita consejo en dos ocasiones; de nuevo, como cierre de la primera de las misivas, una vez que ha transcrito las sesudas admoniciones que el moro le envía, el cronista vuelve a apuntar el nulo caso que el rey hace de las mismas: «E el rey don Pedro ovo esta carta e plógole con ella: enpero non se allegó a las cosas en ellas contenidas, lo cual le tovo grand daño» (II-XVIII.xxii, II. 215); en la segunda de las ocasiones, la consulta viene a cuento de una profecía de Merlín que el rey quiere que le sea declarada (véase § 7.3.4.3.2.2.1, n. 381 para el análisis de J. L. Moure de tal episodio). También J. L. Moure ha procurado «Otra versión independiente de las cartas del moro *sabidor* al rey don Pedro. Consideraciones críticas y metodológicas», *Inc*, 13 (1993), págs. 71-85.

[75] Recuerda los consejos que Roboán diera al conde de Turbia en *P* 194-195 (revísese págs. 1432-1433). J. L. Moure ha analizado, también, «La correspondencia de Enrique II y el Príncipe de Gales en las versiones "vulgar" y "abreviada" de las *Crónicas* del Canciller Ayala», *Inc*, 4 (1984), págs. 93-109.

Por ello, se ha afirmado que son los personajes los que juzgan al rey depuesto, no el cronista, a quien sólo cumple ayudarlos a pensar y a revelar los hilos de la ideología estamental que conducirá a don Enrique al trono de Castilla.

8.2.2.3.4: La dimensión caballeresca de la *Crónica*

Ayala, que nace en 1332, es fruto del espíritu cortesano que lograra implantar Alfonso XI, como medio de domeñar a la nobleza y de rendirla a un pensamiento político que garantizara, nuevamente, una eficaz expansión militar y un sistema de relaciones morales, normado por pautas de actuación caballeresca. Esa «cortesía nobiliaria» constituyó la base de la formación de don Pero López de Ayala; por mucho que luego le pesara, las lecturas —o «audiciones»— caballerescas (revísese pág. 1546) formaron parte sustancial de una educación aristocrática que se vería refrendada, en seguida, con el ejercicio de las armas (sin descuidar el de la caza: § 8.9)[76]. Ese doncel que lleva el pendón del rey, ese capitán de navío que se enfrenta a los aragoneses, ese alférez que logra sostener hasta el úlimo momento el pendón de la «Orden de la Vanda» en Nájera no puede ser ajeno a una ideología caballeresca, destruida por un monarca y, en cierta medida, restaurada por otro. No son gratuitos los aspectos valorativos con los que Ayala recuerda el significado de la creación de esa Orden de la Banda, en el episodio en que él, como doncel, se presenta ante Pero Carrillo para pedirle que se quite esas señales de identificación:

> Ca esta horden de la vanda, que el rey don Alfonso fiziera, era muy honrada e muy escogida e presçiada en el regno de Castilla, e aún en otras partes, e non la traían si non muy escogidos e esmerados en costunbres e en linaje e en cavallería, seyendo vasallos del rey o de su fijo heredero primogénito e non en otra manera (IV.viii, I.93).

Por ello, los comentarios más personales del cronista tienden a convertirse en glosas doctrinales, en disquisiciones teóricas, que van urdiendo ese tejido de pensamiento caballeresco que Ayala quisiera vincular, de modo básico, a las empresas militares; tal ocurre, por ejemplo, cuando da cuenta de la batalla de Piteus (es decir, Maupertuis), en la que Juan II es capturado por el Príncipe Negro:

---

[76] Se trata de un proceso que analiza K. Adams, «"Plógome otrosí oír muchas vegadas libros de devaneos": Did Pero López de Ayala know the *Libro de Buen Amor*?», en *Essays on hispanic themes in honour of E. C. Riley*, ed. de J. Lowe y Ph. Swanson, Edinburgh, University of Edinburgh, 1989, págs. 9-40.

> E fue levado a Londres, e fue preso con el su fijo don Felipe, que agora es duc de Vergoña e conde de Flandes e morió en esta batalla el duc de Borbón. E perdiósse esta batalla por mala hordenança, segund muchas vegadas suele acaesçer (VII.xii, I.248)[77].

De ahí, por ejemplo, el provecho que se saca a la mezquina actitud de don Pedro, interviniendo en el bochornoso ajusticiamiento del Rey Bermejo:

> E dende a dos días el rey don Pedro fízolo sacar a un canpo grande, que es en Sevilla de la parte del alcáçar que dizen Tablada, al rey Bermejo cavallero en un asno, vestida una saya de escarlata que él tenía, e de los moros treinta e siete, e fízolos todos matar allí. E el rey don Pedro lo firió primero de una lança e dixo assí: «Toma esto por cuanto me feziste fazer mala pleitesía con el rey de Aragón e perder el castillo de Hariza». E el rey Bermejo desque se vio ferido, dixo al rey en su arávigo: «Pequeña cavalgada feziste» (XIII.vi, II.60).

Irónica burla para ridiculizar a un monarca en el único campo, el de las armas, en el que demostró sobradas dosis de valor y de energía; y sin embargo, Ayala no duda en ensañarse con el rey[78] porque necesita desmontar un modelo de autoridad regia para construir otro nuevo en torno a la figura de don Enrique, cuyo entramado jurídico y legislativo se afana el cronista en proclamar; a los casos referidos en págs. 1799-1802, puede añadirse la respuesta que el ya rey don Enrique envía al Ceremonioso sobre el reto que el vizconde de Rueda había lanzado contra don Johán Ramírez de Arellano, camarero del aragonés[79]; este capítulo, tan prolijo en mensajerías y consejos de una corte y de otra, lo que quiere es subrayar el modo en que el Trastámara puede garantizar un derecho caballeresco y defender a todos aquellos que acudieran junto a él[80]; por ello se concede tanta importancia a la figura de mosén Beltrán de Claquín, de quien se alaba no tanto la pericia con las armas como la defensa que realiza del espíritu de la caballería, al referir el modo en que se libera •en rendición•; el príncipe de Gales le insta a que fije él mismo el precio, y don Beltrán no duda en tasarse por una elevada cuantía que sus compañeros bretones y el propio rey de Francia, admirados, se apresurarán a pagar; Ayala vindica estos modelos de conducta y los convierte en paradigmas del nuevo orden que ha de construir don Enrique; es una de las pocas ocasiones en que su voz de cronista sanciona la enseñanza que debe extraerse del episodio relatado:

---

[77] Similares razones ofrece, más adelante, cuando refiere la muerte de un caballero aragonés, don Pedro de Luna, en la isla de Cerdeña: «E quien el real quiere poner çerca la çibdat o villa do está grand gente non lo deve poner muy çerca luego, ca es muy grand peligro segund aquí avedes entendido; otrossí deve guardar sienpre que las gentes non se partan por la tierra» (III-XIX.ix, II.265).

[78] Hasta el punto de desautorizar sus acciones, revelando que el Rey Bermejo no era culpable de las acusaciones con que don Pedro justificaba su muerte: «E el rey Bermejo, que tenía ya apoderado el regno, fizo su tregua con el rey don Pedro, maguer al dicho rey don Pedro non le plugo d'ello; mas ovo reçelo que si la non fiziera [...] E por estas razones e por la cobdiçia de las joyas que el rey Bermejo traxo fue su muerte», *íd.* 60-61.

> E acordamos de poner este fecho en este libro cómo passó e por qué acaesçió assí a este cavallero que fue preso en esta batalla de Nájara. Otrossí por contar los grandes fechos e notables que los buenos fazen [y de unos y de otros elogia las virtudes de los protagonistas de este rescate]. E por estas razones se puso aquí este cuento, ca las franquezas e noblezas e dádivas de los reyes grand razón es que finquen en memoria e non sean olvidadas; otrossí las buenas razones de cavallerías (II-XVIII.viii, II.194).

Ayala no sólo compila una crónica, en el sentido material de relacionar unos hechos con otros, sino que la •escribe• con una consecuente •forma•, que ha de provocar unos determinados efectos en los receptores[81]. En este sentido, todo el reinado de don Pedro está jalonado por episodios de gran dramatismo, que le permiten al cronista desnudar la conciencia de los personajes y, sobre todo, mostrar sus verdaderos móviles de actuación[82]; así sucede con las explicaciones que se ofrecen para justificar la «deserción» del maestre don Fadrique, al abandonar el sitio de Toro, en donde el rey tenía cercada a la corte de su madre, tras hablar con Hinestrosa; la escena que dibuja Ayala es compleja en perspectivas y tensa en mensajes cruzados entre uno y otro bando:

---

[79] M.ª Mar López Valero analiza •La guerra de los dos Pedros: discurso e interpretación en las crónicas de Pere IV el Ceremoniós y Pedro I el Cruel•, *Actas VI Congreso AHLM*, II, págs. 915-923.

[80] Así se cierra el episodio: •Pero el rey de Aragón avido su consejo, mandó al vizconde de Rueda que se dexasse de aquel riepto e dio por quito a don Johán Ramírez de Arellano, e fincaron los reyes amigos• (XI.ii, II.398). A este respecto, es valioso el contraste que propone C. Estow, en •The Chronicler as Protagonist: Notes on the Historical Writings of Pedro López de Ayala and the King Pere III of Cataluña•, *H*, 71 (1988), págs. 474-478.

[81] Eficaz análisis de las formas caballerescas ha planteado G. L. Gingras, •López de Ayala's *Crónica del rey don Pedro*: The Politics of Chivalry•, *RCEH*, 16:2 (1992), págs. 187-202.

> E el maestre de Santiago cuando esto oyó, ovo grand miedo, ca él conosçía a Johán Ferrández de Henestrosa que era buen cavallero e de verdat, e non dizía estas palabras salvo entendiendo algunas cosas que se avían de fazer por que el maestre se vería en peligro [...] E dixo estonçe el maestre así: «Johán Ferrández, ¿cómo me consejades ir a la merçed del rey sin seer seguro d'él?» E estonçe el rey, que estava en la ribera del río Duero, que oyó todas las palabras que ý passaran, dixo al maestre en guisa que lo él oyó: «Hermano maestre, Johán Ferrández vos conseja bien e vós venid vos para mi merçed, ca yo vos perdono e vos aseguro a vós e a esos cavalleros...» (VII.i, I.229).

Ayala cuida con esmero estas viñetas narrativas para impresionar la memoria del receptor y enfrentarle, luego, con situaciones contrarias; que don Pedro no es garante de acción caballeresca alguna lo demuestra el siguiente epígrafe en el que, delante de su madre y de la mujer del conde, doña Juana Manuel, ajusticia a los caballeros de esa corte que se había atrevido a apresarlo; no importa sólo referir los nombres de las víctimas y de los verdugos, sino la reacción causada por tales actos:

> E la reina doña María, madre del rey, cuando vio matar así estos cavalleros, cayó en tierra sin ningund sentido, como muerta, e con ella la condesa doña Johana, muger del conde don Enrique. E desque la reina cayó, estudo en tierra gran pieça e después levantáronla e vio los cavalleros muertos enderredor de sí e desnudos, e començó a dar grandes bozes, maldiziendo al rey su fijo e diziendo que la desonrara e la lastimara para sienpre, e que más quería morir que bivir (VII.ii, I.233).

No es el cronista quien reprueba —y de paso, «maldice»— al rey, sino su madre, desde su autoridad de «reina» con la que hasta entonces había protegido al hijo. Similar tratamiento reciben los episodios de la muerte de los principales actores de la historia; en algunos casos, Ayala logra imprimir a estos sucesos una vivacidad y una fuerza descriptiva tan prodigiosa que la crónica, por el dramatismo conseguido, bien podría competir con cualquiera de los *romances* leídos —u «oídos»— por su autor; resultan impresionantes las escenas de la muerte a traición del maestre don Fadrique[83], de su primo el infante don Juan[84], de doña Blanca de Borbón[85] y de tantos otros que parece que, cuando llega el momento de la propia muerte del rey (muy poco caballeresca, pues es engañado por el paladín mosén Beltrán), don Enrique no mata a un odiado rival, sino que devuelve la justicia al reino que se la había confiado tres años antes; y por si esta idea no quedara clara, el cronista se apresura a apoyarla con pasajes bíblicos:

---

[82] Es lo que le ha permitido a A. Vàrvaro hablar de «Storiografia *ed exemplum* in Pero López de Ayala», *MR*, 14 (1989), págs. 255-281, análisis en el que incide en el valor de las cartas del moro Benahatín, consideradas como un *speculum principis*.

> E mató muchos en su regno, por lo cual le vino todo el daño que avedes oído. E por ende diremos aquí lo que dixo el profeta David: «Agora los reyes aprendet, e seed castigados todos los que judgades el mundo, ca grand juizio e maravilloso fue éste e muy espantable» (III-XX.viii, II.291).

Desde luego, para conseguirlo, el «espantar» a los oyentes[86], Ayala no ahorró medios para reconstruir, con todo detalle, la escena que se vivió en la tienda de don Beltrán:

---

[83] Y es curioso que la crónica se preocupe por exculpar a doña María de Padilla (al fin y al cabo, abuela de la reina de Castilla) de tales acontecimientos: «E sabía doña María todo lo que estava acordado contra el maestre e cuando lo vio fizo tan triste cara que todos lo podrían entender; ca era buena dueña e de buen seso e non se pagava de las cosas que el rey fazía e pesávale mucho de la muerte que era hordenada de dar al maestre» (IX.iii, I.269). Así resalta aún más el ansia colérica del rey por destruir a los que le rodean: «E el rey desque el maestre yazía en tierra, sallió por el alcáçar cuidando fallar algunos de los del maestre para los matar, e non los falló» (*id.* 271).

[84] Y el cronista involucra a Martín López de Córdoba y a Hinestrosa en esta acción de escasa gallardía: «E Johán Ferrández cuando lo vio venir, sacó un estoque que tenía e púsolo delante sí diziendo: "Allá, allá." E un ballestero del rey que dizían Gonçalo Rezio diole de la maça en la cabeça al infante e estonçe cayó en tierra muerto. E mandólo el rey echar por unas ventanas de la posada do el rey posava a la plaça e dixo a los de Vizcaya que estavan muchos en la calle: "Catad ý el vuestro señor de Vizcaya que vos demandava"» (IX.vi, II.275).

[85] De quien se ensalza la resignación con que sufre el calvario a que es sometida desde su llegada a Castilla hasta verla morir en condiciones ignominiosas: «E era en edat de veinte e çinco años cuando morió, e era blanca e ruvia e de buen donaire e de buen seso, e dizía cada día sus oras muy devotamente e pasó grand penitençia en las prisiones do estudo; con muy grande paçiençia lo sufrió» (XII.iii, II.39).

[86] M. Garcia ha apuntado la posibilidad de una lectura ante un auditorio de las crónicas ayalinas; véase «La voie de l'oralité dans la réception de l'écrit au XIV^{e} siècle: le cas des Chroniques de Ayala», *At*, 2 (1991), págs. 121-134.

> E assí como llegó el rey don Enrique travó del rey don Pedro, e non lo conosçió, ca avía grand tienpo que non lo avía visto. E dizen que le dixo un cavallero de los de mossén Beltrán: «Catad que éste es vuestro enemigo.» E el rey don Enrique aún dubdava si era él. E dizen que dixo el rey don Pedro: «¡Yo só! ¡Yo só!» E estonçes el rey don Enrique conosçiólo e feriólo con una daga por la cara. E dizen que amos a dos, el rey don Pedro e el rey don Enrique, cayeron en tierra. E el rey don Enrique lo firió estando en tierra de otras feridas. E allí morió el rey don Pedro a veinte e tres días de março d'este dicho año (III-XX.viii, II.290).

De poco importan los «dizen», cuando lo que se persigue es rescatar del paso del tiempo esa terrible escena en que dos reyes combaten, cuerpo a cuerpo, por una corona que, cada uno, defendía desde posiciones ideológicas diferentes. A don Pedro no le condena el cronista, pero sí la historia que escribe[87]; del mismo modo que a don Enrique no le corona su linaje, sino el curso de los acontecimientos que lo elige como soporte de la nueva dinastía que Castilla necesitaba. La *Crónica de Juan I* se redacta con la pretensión de demostrar la validez de este cambio dinástico.

8.2.2.4: La *Crónica de Juan I*

De esta crónica sólo se puede hablar de una «versión», a la que el azar conecta a las líneas de evolución textual sufridas por la *Primitiva* y la *Vulgar*, tras la muerte del canciller (revísese § 8.2.2.2, pág. 1786). La redacción de esta pieza cronística descubre la importancia que su autor concedía a la historia y el modo en que la concebía desde sus funciones de embajador, consejero, militar y, sobre todo, escrupuloso observador de unas relaciones sociales y políticas que, en todo momento, va a enjuiciar y a analizar en busca de la ideología más conveniente para regir el reino de Castilla. Y no fueron tiempos fáciles los de este prudente monarca, al que le va a tocar padecer la más severa derrota en el campo de las armas, sólo comparable a la que los franceses sufrieran en Crèzy en 1356; en efecto, la jornada de Aljubarrota constituirá el punto de inflexión de un reinado y de un relato que sabrá sacar máximo provecho a ese desastre para proponer un nuevo modelo de cortesía y liquidar el que necesariamente Juan I heredara de su padre.

---

[87] Teñida con un claro providencialismo, derivado de los episodios prodigiosos en los que Dios formula signos con que advierte a don Pedro del destino que le aguarda: así ocurre con el clérigo de Santo Domingo de la Calzada, que ya en el Año XI de su reinado, le revela que morirá a manos de su hermano, agradeciéndoselo el rey de esta manera: «E el rey pensó que lo dizía por induzimiento de algunos e mandó luego quemar al clérigo allí donde estavan sus tiendas» (XI.ix, II.13); también, al año siguiente, cuando doña Blanca es ajusticiada, aparece un extraño pastor, «e díxole que Dios le enbiava dezir que fuesse çierto que por el mal que él fazía a la reina doña Blanca su muger, que le avía de seer muy acaluñiado e que en esto non pusiesse dubda» (II.40); el cronista implica la voluntad divina en estos avisos: «E segund esto paresçe que fue obra de Dios, e assí lo tovieron todos los que lo vieron e oyeron»; ésta es la base del conocido «Romance de los augurios del rey don Pedro», véase *Poesía española 1*, págs. 652-653.

Ayala redacta la crónica ya en el reinado de Enrique III[88]; esta perspectiva le permite convertir el registro del pasado reciente en un arte de gobernación política, que él quiere engastar en una difícil minoría, en un momento en que frente al Rey Doliente vuelven a alzarse los temores de la sedición y de las banderías nobiliarias. Ello no significa que Ayala fuera en contra de los intereses de la aristocracia, ya que, en cierta manera, él los representa, pero sí quiere someterlos al dictado, siempre superior, de regir los reinos, de engrandecer el valor y el significado de la corona. Todas sus reflexiones doctrinales, sus parlamentos y alegatos públicos manifiestan esta orientación; de ahí que, a lo largo de esta *Crónica*, se oiga con mayor empeño la voz de un historiador que se ocupa, también, de dejar el rastro de su presencia en unas funciones de gobierno que son las que le autorizan a hablar, aunque entonces no declare explícitamente su nombre. Ayala, por ejemplo, es uno de los dos caballeros a los que el rey encarga dirimir la querella que presentan los «abades e abadesas benitos» acerca de las encomiendas que tomaban los caballeros (Año II.viii); aún mayor valor posee su participación en la corte francesa, como camarero del joven rey, a quien protege en la batalla de Rosembert (Año IV.vi)[89]; sin embargo, sus dos intervenciones decisivas ocurren en la corte castellana y lo muestran como miembro del consejo, encauzando las opiniones de los prudentes caballeros, desde un saber histórico, que despliega con habilidad en busca de «exemplos» y de «razones» con los que afirmar su discurso; estas dos piezas oratorias se sitúan en lugares estratégicos del desarrollo cronístico, por lo que procede, antes de valorar la ideología de estos pasajes, examinar el modelo estructural con que la crónica ordena los hechos.

---

[88] Así, en su arranque, al referir su nacimiento se indica: «El cual es hoy rey en Castilla e en León; e Dios le deje vivir e regnar e regir bien sus regnos, e ensalzar la corona de Castilla, e le deje Dios bien acabar a su servicio» (I.iv, 513). Se cita en este caso por la reimpresión de Llaguno publicada por J. L. Martín (véase n. 35).

[89] «... e iban con él once caballeros, a los cuales fue comendada la guarda del cuerpo del rey, los cuales eran éstos: ... e Pero López de Ayala, que el rey de Francia ficiera estonce su camarero...», 541.

8.2.2.4.1: La estructura cronística

Los doce años en que se distribuye el reinado de Juan I gravitan, como se ha indicado, sobre el desastre de Aljubarrota (1385) y el modo en que, en territorio portugués, se derrumban los ideales del estamento de la nobleza que, trece años antes, en Calahorra entregaba el reino a uno de sus representantes, el conde don Enrique de Trastámara[90]. Esa espesa red de compromisos morales y de desmedidas «mercedes», que enlaza al monarca con los clanes linajísticos, es la responsable de la derrota que sufre el ejército castellano y, sobre todo, de la ocasional desviación que padece la conciencia del rey, hasta ese punto modélica en todas sus decisiones de gobierno. Para mostrarlo, la crónica puede dividirse en cinco grandes planos que encierran en su interior las peripecias militares a que el rey, bien por su propia voluntad, bien por el azar de las situaciones, mostradas, debe enfrentarse:

A) Afirmación de la corte Trastámara: I.i-III.ii (1379-1381)
B) Pleito de Portugal: III.iii-V.xiv (1381-1383)
C) Guerra con Portugal: VI-VII (1384-1385)
D) Pleito con Inglaterra: VIII-XI (1386-1389)
E) Construcción de un nuevo modelo de corte: XII (1390)

La crónica no inventa los hechos de que da cuenta, pero sí los registra conforme a unas intenciones que son las que revelan el modelo ideológico que el cronista quiere privilegiar. Por supuesto, el relato se adecua al sistema con que se había articulado la *Crónica* de los dos hermanos, con la única diferencia de que en el encabezamiento de los años desaparece el complejo sistema de indicación cronológica que Ayala utilizaba hasta entonces; parece como si se plegara a la disposición tomada en las cortes de Segovia, en 1383, relativa a la supresión de la era de César[91]; por lo demás, se siguen usando amplias pautas analísticas, para reunir tantos epígrafes como sucesos relevantes de los que se quiera dar cuenta.

---

[90] Jorge N. Ferro ha mostrado la utilización que, en este tramo de la crónica, hace Ayala de la obra de Egidio el Romano; véase «Ayala y Aljubarrota: Actitud didáctica y *locus* doctrinal», en *Studia Hispanica Medievalia*, ed. de R. Penna y M. A. Rosarossa, Buenos Aires, Universidad Católica, 1990, págs. 58-64.

La preocupación prioritaria del cronista es la de dar un sentido a la guerra con Portugal y a la destrucción de un ejército mucho más poderoso que el del enemigo; no hay que olvidar, tampoco, los largos meses de cautiverio que tuvo que padecer don Pero, encerrado en el castillo de Obidos; a la par, no podía responsabilizar de la derrota a un monarca, de quien alaba su prudencia y el celo con que se dejaba aconsejar en todos los asuntos que fuera a emprender; Ayala configura, de este modo, un relato en el que salva la figura del monarca, justifica su proceder por las circunstancias que lo envolvieron y apunta una serie de explicaciones para comprender —y es uno de los sentidos de la historia— tamaña desgracia.

En el primero de los planos, el cronista se preocupa por instalar al joven rey en un entramado cortesano en apariencia floreciente y poderoso; la misma escena de la coronación se articula con un centenar de investiduras y unas cortes burgalesas, en las que se incide en la jura con que Juan I confirma los privilegios y se compromete a guardar «las franquezas e libertades e buenos usos e costumbres del regno» (509-510), manteniendo así el orden social recibido; dos situaciones muestran la eficacia de este marco político: en el año I se dispone el escarmiento que se da a los judíos por pretender engañar al rey[92] y en el año II, la llegada de las cartas del rey de Armenia, que yacía cautivo en Babilonia, y que es rescatado por la honra del monarca castellano:

> ... otrosí que le placía mucho al soldán que los reyes christianos le enviasen algunas joyas de las que non avía en su tierra, así como escarlatas, e falcones gerifaltes, peñasveras e grises, e tales cosas como éstas. E el rey don Juan fizo luego catar todo esto lo más e mejor que se pudo aver... (II.vi, 518).

---

[91] «El rey don Juan, estando en estas cortes, ordenó e mandó que en las escripturas que de aquí adelante se ficiesen se pusiese el año del nascimiento de Nuestro Señor Jhesu Christo, que comenzó este año dende la Navidad en adelante, e fue año del Señor de mil e trecientos e ochenta e tres; e non se pusiese la era de César, que fasta estonce se usara en Castilla e en León. E fue muy bien fecho, e plogo a todos d'ello» (V.vi, 549), incluyendo al propio cronista.

[92] A cuento de ganar de él un «alvalá» para castigar a otro judío, que luego pertenecía a su corte: «E los judíos, después que tovieron librado el alvalá del rey, ficieron luego ellos otro suyo...», 511.

Es un momento en el que se confirman los pactos con Francia y en que, en consecuencia, el rey se declara partidario de Clemente VII, incluyendo la crónica la extensa carta en la que somete a sus reinos a esta obediencia[93].

8.2.2.4.2: El análisis de la conducta regia

El segundo plano enmarca, con la muerte de doña Juana Manuel, la delicada situación con Portugal, adonde llega el duque de York para apoyar las pretensiones de su rey, don Fernando, a la corona de Castilla; rápidos lances, entre los que se cuenta la primera enfermedad del rey y la aparición de la funesta sombra de su hermano, el conde don Alfonso, conducen a un enfrentamiento entre ambos monarcas, que salva, curiosamente, el recuerdo del noble escritor, que tanto empeño pusiera en luchar contra el abuelo de estos reyes:

> ... ca estos dos reyes eran primos, fijos de hermanas, ca el rey don Juan era fijo de la reina doña Juana de Castilla, e el rey de Portogal, don Ferrando, era fijo de doña Costanza, reina de Portogal, e fueran estas dos hermanas reinas fijas de don Juan Manuel (IV.ii, 537).

Muerta la primera mujer de Juan I, las paces las afirma su enlace con doña Beatriz, hija del portugués; un breve período de paz permite recibir al liberado rey de Armenia, disfrutar de las cartas del soldán y capturar al rebelde don Alfonso. La muerte de don Fernando de Portugal empuja a Juan I a reclamar sus derechos al trono vecino; para ello, aprisiona a don Juan, maestre Davis, hermano del fallecido, y solicita consejo sobre el modo en que debe proceder; éste es el momento en el que Ayala, con bastante tacto, apunta el error cometido por el rey: no hacer caso a sus leales consejeros, amén del apresuramiento que muestra[94]; la guerra se precipita con la aparición de nuevos actores, entre los que destaca don Enrique Manuel, conde de Sintra, y con la liberación del maestre Davis, que ocupa Lisboa, proclamándose rey; Juan I no puede evitarlo, a causa de la peste; de nuevo, el cronista señala un desacierto en la actuación del rey, al involucrarse en asuntos de las Órdenes caballerescas[95]. No va más allá, puesto que su interés se centra en construir una figura regia que sea contraria al modelo de rey que representaba Pedro I; hay una situación que lo demuestra con claridad: el proceso que instruye contra su hermano, el conde don Alfonso; en ningún caso, actúa con precipitación, sino que, con paciencia, escucha el consejo de su corte; aquí es donde debe situarse el primero de los discursos ayalinos, dedicado a la justicia:

---

[93] Véase M. Garcia, «La France et les français vues par les castillans (1350-1500)», en *L'image de l'autre européen. XV^e-XVII^e siècles*, ed. de J. Dufournet, A. Ch. Fiorato y A. Redondo, París, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1992, págs. 24-33.

[94] «E el rey avía grand talante e voluntad de entrar en el regno de Portogal, e tomó su camino para la Guardia, e envió al obispo adelante, para que toviese concertado cómo el rey fuese rescebido en la dicha cibdad», V.xi, 554.

> E, señor, loado sea Dios, todos los que vos conoscen tienen que sodes ome que temedes a Dios, e amades justicia, e estades en buena fama d'esto, así en los vuestros, como en todos los otros regnos de christianos; e non quiera Dios que por ninguna barata nin provecho mundanal fagades vós cosa que contra esto sea. Ca, señor, algunos reyes, vuestros antecesores en Castilla e en León, ficieron algunas obras d'éstas, por las cuales las sus famas se dañaron, e les vinieron grandes deservicios; e ¡mal pecado!, todos los reyes de christianos fablan d'ello, diciendo que los reyes de Castilla mataron rebatadamente en sus palacios e sin forma de justicia a algunos grandes de sus regnos, de los cuales vos porné algunos exemplos que son éstos (VII.vi, 578).

Ayala aprovecha la oportunidad para evocar las desmesuradas «justicias» con que los reyes anteriores afirmaron el poder regalista, desde que Alfonso X mandara matar a su hermano don Fadrique y a don Simón de los Cameros; con todo, llega con rapidez a quien le interesa de verdad, al rey don Pedro, para insistir en la necesidad de que el monarca no debe dañar su «fama»; el cronista cuida en mostrar el efecto causado por sus palabras:

> El rey don Juan era ome de buena consciencia, e amaba mucho aver buena fama, e plógole d'este consejo, e quisiéralo facer así, segund que este caballero le dixera, e tóvogelo en servicio; empero, luego que esto acaesció, a pocos días entró el rey en el regno de Portogal, e ovo de aver batalla en que fue desbaratado... *(íd.,* 582).

Éste es el núcleo central de la *Crónica,* uno de los más extensos, construido para mostrar con detalle el modo en que Juan I pierde no sólo sus derechos a la corona, también la mejor parte de su nobleza; Ayala quita importancia al revés de Troncoso y destaca, sin embargo, la ufanía que se apodera de los enemigos[96]; vuelve a insistir en la única torpeza que comete el rey castellano desoyendo los prudentes consejos[97]; se determina, sobre todo, que la batalla se pierde por la mala ordenanza, fiada a una «caballería manceba» totalmente inexperta[98], frente a la que se alza la voz de mosén Juan de Ría, camarero del rey de Francia y caballero de setenta años, curtido en numerosos lances de guerra; sus palabras se transcriben con pulcritud y el cronista revela la inclinación del rey por seguir este consejo, para exculparlo de la catástrofe que está a punto de suceder:

---

[95] «E d'esta ordenanza que el rey fizo en las dos Órdenes non plogo a algunos del regno e del consejo del rey, por cuanto les parescía este mudamiento tal en estas Órdenes cosa muy estraña...», VI.xii, 572.

> E al rey plogo mucho d'este consejo, e mandó que se ficiese así. Pero algunos cavalleros del rey, que eran omes mancebos, e nunca se vieran en otra batalla, non se tovieron a aquel consejo, diciendo que era cobardía; e teniendo en poco los enemigos, acometiéronlos (*íd.*, 601).

La derrota es decorada con la conveniente escenografía: los paños prietos que viste el rey en Sevilla y la carta consolatoria que Clemente VII le envía. El cronista abre, así, el cuarto de los planos: la alianza que sellan el maestre Davis y el duque de Lancáster, casado con una hija de Pedro I, para apoderarse de Castilla. El rey don Juan mantiene, como puede, la armazón de su cortesía: envía mensajeros a Francia a recabar la ayuda de este monarca y hace lo propio con el invasor, que responde también con la mesura que conviene al que, por algo, es padre de la que era reina de Castilla en el presente en que se encuentra el cronista[99]. La peste que diezma al ejército agresor precipita la paz de Troncoso, con los enlaces matrimoniales ya declarados.

---

[96] «Otrosí con las pérdidas que el rey de Castilla oviera en la pestilencia de mortandad que oviera en sus gentes en el real de Lisbona, e con aquella dicha que los suyos ovieron en la pelea de Troncoso contra gentes del rey de Castilla, estaba el dicho maestre Davis e los de su partida orgullosos e soberbios» (VII.viii, 592).

[97] «E el rey non les quiso creer, e siguió su voluntad que avía de entrar en Portogal, e siguió el consejo de los que decían que entrase», *íd.*, 593.

[98] «Otrosí ovo ý caballeros mancebos que dixeron que el rey tenía muchas aventajas de sus enemigos, así en ser rey de Castilla, que es de los mayores reyes de la christiandad, como en ser casado con fija del rey don Ferrando de Portogal [...] e que parescía a los que esto decían, que el rey debía mandar a los suyos que acometiesen a los enemigos...» (VII.xiv, 599).

[99] «E el duque de Alencastre traía consigo a su mujer la duquesa doña Constanza, fija del rey don Pedro, e dos fijas, una que avía de la dicha duquesa, que decían doña Catalina, que fue después reina de Castilla...» (IX.1, 626).

8.2.2.4.3: La reconstrucción de la corte

Ayala consagra un extenso capítulo al tratado de paz, transcribiendo sus capítulos y mostrando cómo, progresivamente, la corte se convierte en un nuevo ámbito de relaciones sociales[100] cuyo valor y firmeza se demuestran en las cortes de Guadalajara, en 1390, cuando el rey quiere renunciar a parte del reino, dejándoselo a su hijo; ésta es la segunda ocasión en que la voz de Ayala se alza no para defender ahora una ideología concreta, sino la identidad del propio reino, una unidad territorial gestada a fuerza de guerras y de sacrificios, que enumera, conformando una materia «exemplar» de carácter histórico, que conduce a dos importantes conclusiones: a) la división de reinos es fuente continua de conflictos[101] y b) la realidad de Castilla exige la salvaguarda de un derecho o conciencia nobiliaria que hay que saber vincular a la corona:

> «E, señor, los señores e caballeros de Castilla e de León son de condición que quieren rey que les fable e falague e parta con ellos, e estonce saben servir muy lealmente; e si vós los ponedes en régimen tal cual aquí paresce que los queredes poner, non se ternán por contentos...» (*íd.*, 656).

En esta ocasión, el rey acepta el consejo sin rechistar[102], asegurando a los suyos que no guarda «saña» contra ninguno (salvo contra su hermano don Alfonso).

Parte central de este quinto plano son los ordenamientos varios de los que el rey se ocupa, con los que intenta limitar el exceso de poder de la nobleza; atiende los agravios que presentan los prelados acerca de los abusos que cometen los caballeros, oye a éstos, dicta justicia que agrada a todos. Dedica el cronista un epígrafe a relatar un asunto por el que muestra acusado interés: la creación de dos divisas por el rey, tras las que puede adivinarse el intento por construir una nueva dimensión caballeresca:

---

[100] Parte de ese proceso lo muestran las fiestas y las alegrías que se recuperan; así, por ejemplo, se despiden las cortes de Briviesca: «e allí vino a él el rey de Navarra, e estovo con él algunos días tomando placer por carnestolendas d'este año» (X.ii, 634). O bien, con motivo del enlace real: «e luego fueron fechas las solemnidades de las bodas [...] E fueron fechas muy grandes alegrías, e muy grandes fiestas, e muchos torneos e justas» (X.iv, 641).

[101] Y sabe Ayala tocar la fibra más sensible del rey: «Empero con estas particiones que se ficieron de los regnos de Castilla e de León fue enajenado de la corona de Castilla el regno de Portogal; e los deservicios e pérdidas que a estos regnos vuestros por esta razón son venidos, ¡mal pecado!, aún non son fuera de la memoria de los omes, e hoy en día avemos sentimiento d'ello asaz, ca vemos el regno de Portogal estar apartado e enemigo» (XII.ii, 654).

[102] Textualmente: «E el rey, desque oyó el consejo que le daban aquellos que amaban su servicio, fízolo así, e non fabló más en este fecho», *íd.*, 659.

> E dende fuese para Segovia, e el día de Santiago, en la iglesia mayor de dicha cibdad, dixo el rey públicamente que él avía ordenado de traer una devisa, la cual luego mostró allí, que era un collar fecho como rayos de sol, e estaba en el dicho collar una paloma blanca, que era representación de la gracia del Spíritu Sancto, e mostró un libro de ciertas condiciones que avía de aver el que aquel collar troxiese; e tomó el rey aquel collar de sobre el altar, e diole a ciertos caballeros suyos. Otrosí fizo otra devisa que traían escuderos suyos, que decían la Rosa; e los que querían provar los cuerpos justando o en otra manera, la traían (XII.xviii, 694).

El cronista no puede por menos que lamentar que la muerte del rey impidiera desarrollar este conjunto de intenciones:

> Pero todo esto fizo con muy buena entención; e si voluntad de Dios fuera que él viviera, su voluntad era de facer muy buenas ordenanzas *(íd.)*.

En síntesis, Ayala convierte esta *Crónica* en una suerte de ensayo político centrado en el regimiento más conveniente para el reino; ello es lo que le obliga a valorar continuamente la conducta del monarca; su retrato final elogia las virtudes desde las que intentó gobernar:

> E era non grande de cuerpo, e blanco, e rubio, e manso, e sosegado, e franco, e de buena consciencia, e ome que se pagaba mucho de estar en consejo (XII.xx, 696).

Que tal era la principal preocupación del monarca lo demuestra su testamento, registrado como epígrafe en el Año II de la *Crónica* de su sucesor; en él, tras largas y detalladas mandas religiosas, dispone las líneas maestras de una tutoría de la que el rey tuvo que salir antes de tiempo.

8.2.3: *La «Gran Crónica de Alfonso XI»*

Entre 1376-1379, en la corte de Enrique II, se impulsa una reconstrucción del pasado historiográfico similar a la que acometiera Alfonso XI a mediados de la década de los cuarenta; la historia ha de proporcionar razones y valores para construir el pensamiento político del presente, definir las actitudes de aquellos cuyos hechos y comportamientos van a ser metidos en «corónica» y, por tanto, sometidos al juicio de los tiempos venideros. Resulta, así, notable el interés de Enrique II, a siete años del fratricidio de Montiel, por restaurar la trama cronística que construyera su padre; recuérdese el proceso (§ 7.1.2.3): en 1376, dicta una orden a su justicia mayor, Juan Núñez de Villazán, para que fuera «trasladada» en pergaminos la crónica de su padre, labor que comienza a desarrollar, en esa fecha, Ruy Martínez de Medina, formando el que será el ms. *E* de la *Versión vulgata* de la crónica, que, como su modelo, termina de forma abrupta el 8 de abril de 1344, en ese seguimiento casi diario de las peripecias que ocurrieron en torno al sitio de Algeciras; en los tres años siguientes, se produce una reelaboración de esa misma crónica en virtud de un nuevo conjunto de datos de los que se quería dar cuenta y de una conciencia historiográfica que va a completar la ya muy rigurosa de Ferrán Sánchez de Valladolid: surge así la *Gran Crónica de Alfonso XI*, nombre con el que D. Catalán quiso destacar el valor de la singular redacción albergada en los mss. *A* y *P*[103], una compilación estudiada ya en sus iniciales trabajos de investigación[104], que culminan en una ambiciosa reconstrucción del prototipo del que derivan ambos manuscritos[105].

8.2.3.1: El contenido de la *Gran Crónica*

El hilo conductor de la *Gran Crónica* es el mismo que el de la crónica real que le sirve de partida, aunque, eso sí, adicionada con nuevos materiales, de los que destaca el *Poema de Alfonso XI* que terminara Rodrigo Yáñez en 1348, y que, en su correspondiente lugar: § 7.1.2.3.1, ya ha sido calificado de «crónica rimada»; en efecto, el panegirista en verso del Rey Justiciero no sólo alargaba la línea temporal cuatro años más, también era conocedor de otras noticias y circunstancias que otorgaban a su poema un extraordinario valor en esa pesquisa cronística que se realiza ya en la corte de Enrique II[106];

---

[103] Por este orden: «El hallazgo de un nuevo texto de la *Gran Crónica*, el ms. *P* (o de París), libre de las influencias laterales y lagunas que hacían sospechoso el texto del ms. *A*, ha venido a disipar por completo las brumas que ocultaban la original estructura de la *Gran Crónica*», véase *La tradición manuscrita en la «Crónica de Alfonso XI»*, pág. 16.

[104] Es el caso de *Un prosista anónimo del siglo XIV*, La Laguna, Universidad, 1955.

[105] Se trata de *Gran Crónica de Alfonso XI*, Madrid, Gredos-Seminario Menéndez Pidal, 1976, 2 vols.; para los criterios de edición, véanse págs. 263-265.

[106] D. Catalán: «Pero el cronista tenía una concepción de la historia y del arte de historiar muy distinta que Fernán Sánchez de Valladolid, y, por tanto, la lectura del *Poema* le estimuló extraordinariamente, sugiriéndole la creación de una "historia verdadera" mucho más dramática que la que completaba», ed. cit., pág. 173.

del *Poema* se aprovechan, entonces, datos históricos que habían sido ignorados o desconocidos (lo que ya es difícil) por F. Sánchez de Valladolid y un eficaz conjunto de técnicas descriptivas, con las que se va a reforzar la particular dimensión caballeresca con que se construye la imagen de este monarca, incidiendo en sus hazañas militares; ello no significa concesión alguna a la invención, sino todo lo contrario: una búsqueda exhaustiva de la «verdad histórica» que invitaba a complementar las noticias de la crónica con toda suerte de materiales[107]; otra cuestión es que el nuevo historiador adopte procedimientos estilísticos del *Poema*, porque los considere más oportunos para intensificar las descripciones o caracterizar a los personajes, lo que se puede comprobar por el pesar de Albohacén ante la noticia de la pérdida de su hijo, Abomelique, cuya muerte no difiere un punto de la referida en la crónica, en la que, sin embargo, faltaba esta lastimera escena:

> E cuando el rey vio la carta, dio un bramido como un toro e començó a llorar, e echó la carta de la mano en tierra e tornóse para su cámara muy triste e con muy grand pesar, sospirando e amanzillándose por la muerte del infante su hijo (II, cclxv, 287).

Además, el formador de esta redacción cuenta con el caudal de datos que le proporciona la *Grande historia de África* del «maestro Sujulberto» (§ 7.1.1.5, n. 27), a quien debe la particular historia de Albohacén, así como el amplio muestrario de noticias referidas al linaje de los benimerines, conjunto de datos que también se expone en la crónica, aunque con el solo propósito de describir a los enemigos de la cristiandad; éste es, posiblemente, uno de los planos en que, con mayor claridad, se diferencian la crónica de 1344 y su reelaboración de 1376-1379: los moros ya no constituyen la misma amenaza y comienzan a ser un curioso referente de actitudes y de valores que son explorados por el cronista para verificar comportamientos políticos o simplemente morales; de ahí que determinadas virtudes como la lealtad o la fidelidad sean encarecidas no sólo en el bando de los cristianos, sino en las mismas filas del linaje y del ejército de los benimerines[108].

---

[107] D. Catalán ha contabilizado veintiocho pasajes de lo que ha llamado «información fidedigna desconocida», lo que «nos obliga a considerar a nuestra obra, no sólo como una hábil reelaboración de la historia de Alfonso XI, hecha en vista de una novedosa concepción del arte de historiar, sino como una historia parcialmente independiente respecto a las dos grandes historias del reinado, la de Fernán Sánchez de Valladolid (1344) y la de Rodrigo Yáñez (1348)», ed. cit., págs. 204-205.

[108] Como señala D. Catalán, se trata de «una moral política que trasciende las reli-

8.2.3.2: La continuidad del discurso histórico: la «Corónica d'España»

No es lo mismo que la crónica sea redactada pensando en el rey a quien se destina como receptor de la misma y, por tanto, como posible verificador de esa ideología histórica, que reconstruir un relato cronístico considerando que esos hechos han de justificar otro espacio político diferente. En este sentido, el nuevo cronista posee una noción muy clara del arte de historiar, que, en buena medida, debe al discurso historiográfico que había concebido Ferrán Sánchez de Valladolid; en todo caso, este nuevo redactor va a sacar mayor provecho a muchas de las técnicas que ya habían sido ensayadas por el Canciller de Alfonso XI y por eso las mantiene; por ejemplo, la obligación de que el cronista haya de estar pendiente de la voluntad del rey para vincularla al registro de los hechos de que da cuenta:

> E porque el rey fizo merçed a algunos d'estos que vio en aquel tienpo delante sí, el estoriador escrivió aquí los nonbres d'ellos que eran:... *(Crónica de Alfonso XI,* 324b)[109].

Distinto es, por ejemplo, que se reflexione sobre lo narrado y se confiera a esas ideas un tratamiento ejemplar porque interese al presente al que se dirige ahora esta trama de hechos; de este modo, a la mirífica recepción con que el Padre Santo acoge la noticia de la victoria del Salado, se añade esta conclusión:

> E el mensagero del rey de Castilla despedióse del Padre Sancto e tornóse para su señor el rey que lo avía enbiado. Mucho bien puso Dios en tal rey como éste fue, e grand honra e vitoria ovo por él la christiandad, e mucho se alargó la su vida e honra. E de tal rey como éste devían tomar exenplo e castigo todos los reyes e altos omes (II, cccxxxiv, 447).

---

giones», ed. cit., pág. 235. La construcción de este proceso de maurofilia ha sido planteado por Amelia García-Valdecasas y R. Beltrán Llavador, «La maurofilia como ideal caballeresco en la literatura cronística del XIV y XV», *Epos,* 5 (1989), págs. 115-140, que puede complementarse con J. L. Moure, «Alteridad y asimilación en las figuras del moro en la cronística castellana de los siglos XIV y XV», en *El otro en la historia: el extranjero,* ed. de S. Murphy, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1995, págs. 37-51.

[109] Es igual en la *Gran Crónica,* salvo por la variante del tiempo verbal: «... el istoriador escrivió aquí los nonbres de algunos d'ellos que fueron:», II, cccxxx, 430.

Y lo mismo sucede con el propio interés que el monarca parece prestar por la disposición de las noticias que la crónica acoge, en cuyo orden y proceso él mismo interviene:

> E mandó que se escriviese en su Corónica cómo Nuestra Señora avíe aparesçido en aquel lugar al vaquero e se avía hallado allí soterrada su santa imagen e se avía fundado e fecho allí aquella sancta iglesia de Guadalupe (II, cccxxxv, 449).

La unidad entre el monarca y el espacio textual que se le dedica resulta así absoluta, pero esa identificación se articula varias décadas después de que el registro cronístico se hubiera llevado a cabo, en un momento en el que no importa tanto el aspecto factual de la historia como la figura del protagonista de la misma:

> E como quier que lo non conocían dezían por el rey que era bravo; e por çierto sepan todos los que este libro oyeren que en el mundo nunca fue señor más sufrido e de mayor piedad ni más mesurado contra el vençido (II, cclxxx, 314).

Es muy posible que ésta fuera la imagen del monarca que interesaba destacar de la crónica que se interrumpiera en 1344 a fin de recortar, con ese perfil, la dimensión de rey que pretendía afirmar su hijo don Enrique[110]; ante la cruenta guerra civil, de la que acababa de salir victorioso, convenía adoptar similares «piedad» y «mesura»; por ello, convenía conectar su tiempo con el del pasado, prolongando un relato cronístico que le hacía a él merecedor de ocupar el mismo ámbito textual que su padre había recuperado y que merece plenamente el apelativo de «Corónica d'España»[111], como lógica continuación de un tiempo que había comenzado a ser construido un siglo atrás por Alfonso X.

---

[110] Vale, en este sentido, el proceso de análisis que ha planteado J. N. Ferro de «Las virtudes del gobernante en las cuatro crónicas que preceden a la obra del canciller Ayala», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 1 (1995), págs. 49-61.

[111] Así se presenta, por ejemplo, la interpolación más notable de la *Gran Crónica*: «Mas agora dexa la istoria de contar d'esto, por contar del rey Alboaçén de qué linaje viene e cómo reinó en Benamarín, e porque perteneşçe de se contar en la Corónica d'España, espeçialmente en la de los fechos d'este rey don Alonso de Castilla de quien fabla este libro» (II, ccxiv, 201).

8.3: LOS LIBROS DE VIAJES: LOS PRIMEROS PASOS

Ya por causas ciertas (guerras, expediciones, rutas comerciales[112]), ya por pura curiosidad (el deseo de visitar otras tierras[113], de verificar noticias oídas[114]), el hombre medieval va afirmando su dominio de la realidad mediante viajes de los que quiere dejar memoria escrita, tan asombrosos resultan algunos de ellos o, en cualquier caso, tan costosos y difíciles de realizar[115]; hay también una urgencia religiosa que satisfacer en muchos de los itinerarios que se emprenden[116] o un empeño por reproducir el conocimiento espiritual adquirido, que, en ocasiones, es sapiencial[117]; muchos de estos recorridos se trazan en el interior de la ficción, vinculados a los desplazamientos de personajes que prestan sus ojos a oyentes que siguen sus peripecias[118] y que descubren, con ellos, el modo en que adquieren una especial sabiduría sobre sí mismos[119].

---

[112] A este aspecto, monográficamente, se ha dedicado el volumen de *AEM*, 24 (1994), o las *Atti del Convegno «Relazioni di viaggi fra Italia e Spagna» (1992). Supplemento a Quaderni de Filologia e Lingue Romanze. Ricerche svolte nell'Università di Macerata*, Macerata, Università, 1992.

[113] *Coloniser au Moyen Âge*, ed. de M. Balard y A. Ducellier, París, Armand Colin, 1995.

[114] *La circulation des nouvelles au Moyen Âge*, ed. de Michel Balard, París, Publications de la Sorbonne, 1994; *Discovering New Worlds: Essays on Medieval Exploration and Imagination*, ed. de Scott D. Wetsrem, Nueva York-Londres, 1991.

[115] Y, por ello, había que transmitir esa experiencia: Elisa Ferreria Priegue así lo plantea en «Saber viajar: Arte y técnica en la Edad Media», *IV Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Ediciones Instituto de Estudios Riojanos, 1994, págs. 45-70; aún más práctico es el análisis de M.ª Jesús Fuente Pérez, «Con pan y vino se anda el camino. Los viajes en la Castilla medieval», *ETF*, 8 (1995), págs. 85-109.

[116] Véase la síntesis de J. B. Avalle-Arce, «De la Europa peregrina», *ROc*, 145 (1995), págs. 25-36, más alguna monografía como *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico. XX Semana de estudios medievales. Estella '93*, Pamplona, Gobierno de Navarra-Dpto. de Educación y Cultura, 1994, que cuenta con una amplia bibliografía, preparada por Fermín Miranda García, págs. 337-383. De similares asuntos se ocupa Ugo Tucci, *I servizi marittimi veneziani per il pellerinaggio in Terrasanta nel Medioevo*, Venecia, Univ. degli Studi, 1991.

[117] M. Haro, «El viaje sapiencial en la prosa didáctica castellana de la Edad Media», *Actas del I Congreso Anglo-hispano*, 1994, II, págs. 59-72; J. Paredes Núñez, «El viaje como marco y como cuento: *Calila e Dimna*, Dante y Chaucer», en *Libros de viaje en el mundo románico*, 1996, págs. 269-285; recuérdese el estudio de M. Pardo (n. 72, pág. 192 de § 3.3.1.2.2).

[118] Ivy A. Corfis lo plantea en el «*Libro de Alexandre*: Fantastic Didactism», *HR*, 62:4 (1994), págs. 477-486; el paradigma de Alejandro, como viajero, lo ha analizado T. M. Rossi, «Alejandro Magno, el primer romero de las letras españolas entre vulgarización e invención», en *El Girador. Studi di letterature iberiche e ibero-americane offerti a Giuseppe Bellini*, ed. de G. B. de Cesare y S. Serafin, Roma, Bulzoni, 1993, II, más C. Alvar, «De Samaria a Tiro: navegaciones de Apolonio en el siglo XIII», *BHi*, 93 (1991), págs. 5-12.

[119] Como ha mostrado M.ª Jesús Salinero, «El viaje de Lancelot du Lac o la ini-

Al igual que ocurriera en el caso de la historiografía, en principio, este tipo de obras carece de un inicial, o pretendido, significado literario[120]. Su finalidad fundamental es la de transmitir unas noticias muy concretas y fijar unos datos geográficos[121]. La condición de literariedad del género resulta difícil de atrapar; la identidad genérica se reconoce *a posteriori:* tras agrupar una serie de libros, con estructura y planteamiento formal similares, aunque de contenido divergente. Bajo el rótulo «libros de viajes» caben, entonces, guías de peregrinación[122], recorridos de mercaderes[123], enciclopedias geográficas (§ 2.4.1)[124], relatos maravillosos y aventuras particulares[125], que no desdeñan visitas alegóricas al «Otro Mundo», sea cual fuere éste[126].

---

ciación al conocimiento de sí mismo», *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada. II: La parodia. El viaje imaginario*, Zaragoza, Universidad, 1994, II, págs. 493-500.

[120] B. Taylor, «Los libros de viajes de la Edad Media hispánica: Bibliografía y Recepción», *Actas IV Congresso AHLM*, I, págs. 57-70.

[121] Nilda Guglielmi, *Guía para viajeros medievales (Oriente. Siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, Programa de Investigaciones Medievales-Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1994.

[122] M.ª J. Lacarra, «El camino de Santiago y la literatura castellana medieval», en *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico*, 1994, págs. 315-336, más Jean Richard, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout, Brépols, 1981. Recuérdese § 2.3.1. y piénsese en el eco que estas peregrinaciones dejan en distintos textos: O. Manzi y F. Corti, «Viajeros y peregrinos en las *Cantigas de Santa María*», *TM*, 5 (1995), págs. 69-88, incluyendo la propia iluminación de los códices: A. García Cuadrado, "Viajes y viajeros en dos códices miniados del siglo XIII», en *Libros de viaje en el mundo románico*, págs. 163-186.

[123] V. Magalhaes, *Mito e mercadoria. Utopia e prática de navegar*, Lisboa, Difel, 1990; *Naufragi. Atti del Convegno di Studi (Cagliari, 1992)*, ed. de L. Sannia Nowé y M. Virdis, Roma, Bulzoni, 1993.

[124] Señala L. Minervini: «Il diffuso interesse per i paesi d'oltremare provoca, nel XIV secolo, un'intensa attività di traduzione di letteratura variamente "orientalistica" (pellegrinaggi in Terrasanta, missioni nell'Asia interna, progetti di crociata) in lingua latina», «La letteratura di viaggio», en *La letteratura romanza medievale*, págs, 297-308; págs. 303-304.

[125] S. Carrizo Rueda ha examinado estas posibilidades clasificatorias en «Morfología y variantes del Relato de Viajes», en *Libros de viaje en el mundo románico*, páginas 119-126.

[126] La bibliografía es amplia: C. Segre, «Un genere letterario poco noto: il viaggio allegorico-didattico», en *Symposium in honorem prof. Martín de Riquer*, Barcelona, Universitat-Quaderns di Cremà, 1986, págs. 383-401; J. Rubio Tovar, «Literatura de visiones en la Edad Media románica: una imagen del otro mundo», en *Récits et voyages hispaniques*, de *Études de Lettres*, julio-septiembre, 1992, págs. 53-73; A. Guiance, «Sobre el espacio y el tiempo de trasmundo en la literatura castellana medieval», *TM*, 2 (1992), págs. 127-158; C. García Gual, «Viajes al más allá en algunos relatos novelescos medievales», en *«Descensus ad inferos». La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)*, ed. de P. M. Piñero Ramírez, Sevilla, Universidad, 1995, páginas 75-87; F. J. Flores Arroyuelo, «El viaje en el tiempo», en *Libros de viaje en el mundo románico*, págs. 149-161. Amén del clásico H. R. Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, Madrid, F.C.E., 1956. Son datos que se amplían en § 8.3.4.

aunque uno de los destinos preferidos apuntara a la mítica isla de San Borondón[127].

Constituyen, así, ventanas abiertas a la imaginación del hombre medieval; senderos, reales[128] o ficticios[129], poblados por extraños seres y gentes desconocidas[130]; una de las pocas maneras, en suma, de ampliar los estrechos y reducidos límites de las relaciones sociales de esta época[131], o de comparar formas de vida que, después, no resultaban tan diferentes[132].

Con las crónicas comparten la ordenación de noticias y el acercamiento a realidades alejadas en el espacio y en el tiempo[133]; con los ***romances*** de ficción, el ámbito común de los ***mirabilia***[134]; con las biografías, la exposición de los hechos destacados de un personaje; con la literatura doctrinal y científica, en fin, la explicación de curiosidades y fenómenos susceptibles de interés[135]. Un género que traspasa las fronteras del medievo para instalarse en productos textuales que desde el siglo XVI llegan hasta la novela actual[136].

---

[127] D. Corbella, «El mito de San Borondón: entre la realidad y la fábula», en *Libros de viaje en el mundo románico*, págs. 127-135.

[128] Hans C. Peyer, *Viaggiare nel medioevo: dall'ospitalità alla locanda*, Roma, Laterza, 1990, examina la noción de hospitalidad y su evolución en los siglos medios.

[129] C. García Gual, «Viajes imaginarios submarinos», *Actas IX Simposio Sociedad española literatura general y comparada. II: La parodia y el viaje imaginario*, ed. de Túa Blesa, Zaragoza, Universidad, 1994, II, págs. 389-394.

[130] C. Kappler, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986.

[131] Véase J. Á. García de Cortázar, «El hombre medieval como *Homo viator*: peregrinos y viajeros», *IV Semana de Estudios Medievales*, 1994, págs. 11-30, más el breve, pero útil, M. Á. Ladero Quesada, *El mundo de los viajeros medievales*, Madrid, Anaya, 1992.

[132] Como ha demostrado A. Martínez Crespo, «Viajeros árabes y viajeros castellanos de la Edad Media: dos visiones del mundo», *Trovatori, canzoni di gesta, storia delle idee ed altro*, Bolonia, Patron, 1990, págs. 75-89; a este asunto se ha dedicado *Viajes y viajeros en la España medieval. Actas del V Curso de Cultura medieval (Aguilar de Campoo, 1993)*, Madrid, Fundación de Santa María la Real-Centro de Estudios Románicos-Ed. Polifemo, 1997.

[133] J. A. Ochoa Anadón, «El valor de los viajeros medievales como fuente histórica», *RLM*, 2 (1990), págs. 85-102; N. Guglielmi distingue entre tres categorías temporales en estos relatos: el tiempo real, el psicológico y el mítico, véase «El tiempo de los viajeros», *TM*, 5 (1995), págs. 31-42. A. Biglieri ha examinado, con atención, las noticias geográficas contenidas en las obras históricas: «África y los confines del mundo según la *General estoria*», *Cuadernos del Sur*, 26 (1994-1995), págs. 37-47, o «Godos, hunos y amazonas y los extremos del mundo en la obra de Alfonso X», *Caballeros, monjas y maestros*, págs. 455-465.

[134] E. Popeanga, «Realidad y ficción en los libros de viaje medievales», en *Literatura y fantasía en la Edad Media*, ed. de J. Paredes, Granada, Universidad, 1989, págs. 62-80, más M. Á. Pérez Priego, «Maravillas en los libros de viajes medievales», *CL*, 7 (1995), págs. 65-78.

[135] E. Popeanga, «Mito y realidad en los libros de viajes medievales», en *Historias y ficciones*, págs. 73-82.

M. Á. Pérez Priego ha abstraído los principios formales que articulan estos relatos[137]: su estructura responde al modo de *itinerario*; la enumeración de lugares y costumbres se somete a una *disposición cronológica* encomendada a un *narrador*, que va descubriendo, con mayor o menor eficacia, un *orden espacial*, siempre sorprendente y centrado más en la descripción de ciudades que en la presentación de elementos de la naturaleza; los modelos descriptivos son los que revelan unos conocimientos retóricos mínimos, quizá no aprendidos, pero sí aplicados por puro mimetismo con otras obras parecidas[138]. Por su parte, J. Rubio Tovar, uno de los principales especialistas en la materia, ha construido una antología que sigue resultando inexcusable punto de partida para estos estudios[139].

Esta última será una de las características constitutivas del género: el reconocimiento textual y la imitación de unos mismos recursos[140]. Por ello, hay que esperar al siglo XV para encontrar las obras maestras de los libros de viajes[141].

8.3.1: *El «Libro del conosçimiento»*

Como se ha señalado, los mejores testimonios de este grupo genérico se redactan en el siglo XV sobre experiencias reales y recorridos verídicos, protagonizados por los autores de tales informes o memoriales. En el siglo XIV, no obstante, se va a seguir construyendo el ámbito de la imaginación (de autores y de lectores) desde las invenciones con que escritores, de buena pluma y gran talento, se aplicarán a narrar viajes nunca emprendidos, aunque siempre soñados[142]. Se elaboran, así, guías de viajes, confeccionadas desde el interior de un estudio, con mapas profusamente consultados y con noticias, la mejor de las veces, oídas, cuando no supuestas[143]. En castellano, ejemplo sumo de este procedimiento es el *Libro del conosçimiento de todos los reinos e tierras e señoríos que son por el mundo e de las señales e armas que han cada tierra e señorío por sí e de los reyes e señores que los proveen,* de cuyo éxito dan testimonio los cuatro mss. que de la obra se conservan, el último de los cuales se ha descubierto en fechas recientes[144].

---

[136] S. Carrizo Rueda, «Un elemento generador de la novela moderna: los libros de viajes de la España medieval», en *La cultura hispánica y occidente. Actas del IV Congreso Argentino de Hispanistas*, Mar del Plata, Facultad de Humanidades-Univ. Nacional de Mar del Plata, 1997, págs. 206-210.

[137] «Estudio literario de los libros de viajes medievales», *Epos*, 1 (1984), págs. 217-239.

[138] El tratamiento formulístico de estas obras lo ha estudiado C. Domínguez, «*E contavan vna grand maravilla.* Lo maravilloso y sus fórmulas retóricas en los relatos de viajes medievales», *Scr*, 13 (1997), págs. 179-191.

[139] *Libros españoles de viajes medievales*, Madrid, Taurus, 1987.

[140] E. Popeanga, «El discurso medieval en los libros de viajes», *RFR*, 8 (1991), págs. 149-162.

[141] Un panorama global del género lo ofrece Bárbara Fick, *El libro de viajes en la España medieval*, Santiago de Chile, Editorial Universidad, 1976.

8.3.1.1: El viaje supuesto

Fue redactado por un franciscano hacia 1350, sin moverse de la biblioteca monacal, pero fingiendo siempre un «yo» que afirma haber estado en los sitios descritos y haber visto los pueblos, las cortes y los prodigios de que da cuenta[145]; ese afán de verosimilitud se construye desde las primeras líneas, mediante la ubicación temporal del transcurso biográfico de su autor:

---

[142] De donde el valor de la «La imaginación en los primeros libros de viajes», como ha apuntado M.ª J. Lacarra, *Actas III Congreso AHLM,* I, págs. 501-509.

[143] J. Rubio Tovar, «Viajes, mapas y literatura en la España Medieval», en *Libros de viaje en el mundo románico,* págs. 321-343; R. Beltrán Llavador edita el ms. BN Madrid, 1518, «El *mapamundi* de Brunetto Latini en la *Suma del virtuoso deseo:* presentación y edición», en *Libros de viaje en el mundo románico,* págs. 31-71.

[144] Ha sido estudiado por M.ª J. Lacarra, «Un nuevo manuscrito del *Libro del conosçimiento*», en *Nunca fue pena mayor,* págs. 435-441. Todos los testimonios son del siglo XV; eran conocidos *R* (B.U. Salamanca, 1890), *N* (BN Madrid, 9055), de factura irregular, y el lujoso *S* (BN Madrid, 1977) que perteneció a la Biblioteca del duque del Infantado, elegido como base, con variantes de *R* y *N,* para la ed. de Marcos Jiménez de la Espada [1877], reed. con presentación de F. López Estrada, en Madrid, El Albir, 1980; el nuevo códice pasó de una subasta londinense de 1978 a manos de un librero, y de éste, en 1981, a la Bayerische Staatsbibliothek; el análisis de M.ª J. Lacarra (le asigna la letra *Z,* pues perteneció a Zurita) «parece indicar que existen dos ramas distintas [...]: R y N coinciden con Z en combinar escudos con dibujos de monstruos y lugares fantásticos, frente a S, que sólo atiende a la heráldica. Las similitudes son más estrechas aún entre R y N. Sin embargo, el códice de Múnich supera a los otros tres en la perfección formal de sus miniaturas, prácticamente todas concluidas», págs. 440-441. Es deseable que la edición que prepara la prof. Lacarra se ultime cuanto antes para poder rescatar esta pieza maestra de los libros de viajes. Los tres primeros códices han sido transcritos por Nancy F. Marino, *Text and Concordance of «Libro del conocimiento de todos los reinos» (BNM MSS. 1997, 9055, Salamanca MS. 1890),* Madison, H.S.M.S., 1993.

[145] L. Minervini: «La finzione autobiografica serve perciò da filo conduttore a descrizioni basate sui *legenda* informativi della mappa e sui disegni ad essi complementari, sicché le indicazione topografiche si mescolano con notazioni di genere storico ed etnografico», «La letteratura di viaggio», pág. 305.

> ... yo fui nasçido en el reinado de Castilla, reinante en uno el muy noble rey don Fernando, fijo del muy noble rey don Sancho, cuando andava la era del mundo... (1).

Despliega las distintas eras, como anuncio de los recorridos geográficos que se van a emprender y que arrancan de la propia Península:

> ... en onze días del mes de setienbre e avía en el reinado del dicho reino veinte e ocho çibdades e con otras muchas villas e castillos e logares, las tres çibdades son arçobispados [...] E fallé en este reinado prinçipalmente cuatro montes altos... (2).

Tal es el cauce por el que discurrirán los datos que ordena la obra: se trata de un continuo «fallar» o «ver», para «describir», con todo pormenor, esas referencias a las que se asoma, eso sí, nada más que librescamente.

La titulación, ambiciosa, descubre los valores que debían ser satisfechos por los receptores del libro: a) la experiencia geográfica, b) la descripción vexilológica y heráldica[146] y c) las informaciones de carácter político, que podían servir para aportar curiosos datos a las parcas informaciones de los gobernantes del siglo XIV sobre las fabulosas tierras supuestamente visitadas.

Los datos se vertebran con la pretensión de mantener la verosimilitud en todo momento: tras la ubicación cronográfica de la supuesta expedición, se procede a enumerar todo aquello que «fallé», de donde «partí», a donde «fui» y en donde «vi» o «no vi», pero, puesto que lo «dizen», lo que se cuenta ha de resultar perfectamente creíble:

> E dizen que un infante fijo del Rey de Noruega conquirió el condado de Flandes en el tienpo del Rey Artur de Bretaña e sabed que desde Noruega adelante contra la trasmontana es tierra desabitada en que faze el año todo un día: seis meses dura el día e otros seis meses la noche, e que ay unas gentes que an las ca-

---

[146] Este plano real, compartido por la ficción caballeresca, es el que más estudios ha merecido; a él se han aplicado P. Russell («La heráldica en el *Libro del Conosçimiento*», en *Studia in Honorem prof. Martín de Riquer*, Barcelona, Quaderns Crema, 1987, II, págs. 687-689) y, sobre todo, Martín de Riquer, «La heráldica en el *Libro del Conoscimiento* y el problema de su datación», en *Arcadia. Estudios y textos dedicados a Francisco López Estrada I*, Madrid, Universidad Complutense, 1987, págs. 313-319, y «La heráldica en el *Libro del conoscimiento*, por tercera vez», en *Letters and Society in Fifteenth-Century Spain. Studies presented to P. E. Russell on his eigtieth birthday*, ed. de A. Deyermond y J. Lawrance, Tredwr, The Dolphin Book, 1993, págs. 149-151, que resume los diversos aspectos tratados por estos dos autores.

> beças fixas en los pechos que non an cuello ninguno, pero yo non los vi (16-17).

Razón no le falta al franciscano y verdaderas son muchas de las informaciones que proporciona; debió de ser curioso lector y gran conocedor de la cartografía de la época, por cuyas líneas y escalas tuvo que viajar, afanosa, su vista en busca de los nombres y las referencias geográficas básicas con las que poder armar el entramado argumental del viaje.

8.3.1.2: Las estrategias de la verosimilitud

El recorrido puede resultar disparatado, por las distancias que se abarcan y los lugares a que se arriba, pues se describe un itinerario que, partiendo de Sevilla, recorre Europa, para volver a España y partir hacia África, Asia, Rusia, los países germánicos, Holanda y, de nuevo, Sevilla; de todos modos, el fraile convence por la articulación de modos narrativos y de procedimientos estilísticos empleados en documentos en donde se detallarían embajadas o misiones políticas[147]. Entre estos recursos, cabe destacar la inmersión del receptor en la circunstancia temporal del viaje:

> Conteció que yo estando en Irlanda salió dende una nao para España e fui con ellos e andudo aquella nao por alta mar, tanto tienpo que llegamos a una isla que dizen eterns... (19).

El mismo propósito persiguen las referencias históricas que prestan su verosimilitud al resto de las noticias, porque además se entregan a receptores que las debían de conocer muy bien, o incluso haber participado en ellas:

> ... e sobre esta villa fue desbaratado e vençido Alboaçén, Rey de toda tierra del poniente de allén mar, e vençiólo e desbaratólo el muy noble Rey don Alfonso de Castilla e robóle todos sus reales e sus tesoros e todas sus mugeres e matóle sus cavallerías (21).

Con una sucinta relación de efemérides, se enmarcan algunas de las referencias que acoge el relato:

---

[147] De este modo, P. Cátedra ha analizado algunas «cartas de relación» de franciscanos; véase «La dimensión interior de los libros de viajes medievales», *Actas del I Congreso Anglo-hispano*, ed. de A. Deyermond y R. Penny, Madrid, Castalia, 1994, II, págs. 41-58.

> Et afirman que en estos dos lagos fueron las dos çibdades. que dezían Sodoma e Gomorra [...] E sabet que en esta Suria es la çibdat de Jherusalem... (37).

No se descuida la mención de autoridades para reflejar variadas perspectivas de observación;

> ... e fui ver las islas perdidas que llama Tolomeo las islas de la caridat... (49).

Para afirmar la inmediatez, se busca una aproximación de las experiencias del viaje a las concretas del público de Castilla:

> ... e era tierra abondada de todos los bienes salvo que las gentes era idolatrías e leváronnos a todos ante su Rey e maravillóse mucho de nós e de nuestra fabla e de nuestras costunbres (58).

De este modo, se torna creíble el sinfín de maravillas y de curiosidades que comienzan apenas introduce el franciscano su documentada imaginación por tierras orientales; referencias de lapidarios y de bestiarios[148] alternan con relatos fabulosos y anécdotas supuestamente registradas en los lugares visitados:

> E a la parte del nort confinan con la Tartaria cerrada las tierras de Albizibi, que son tierras yermas deshabitadas, pero que en algunos lugares habitan gentes e son omes viles e comen la carne e los pescados crudos e han los rostros luengos como canes, pero que son blancos e fazen todas cosas que veen fazer, e llámanlos sinófalos e yo vi uno d'ellos en la ciudad de Norgancio (86).

El viaje, como se comprueba, se adentra en territorios inusitados, pero cuya visita conviene a ese propósito de ordenación vexilológica, que era el que tenía que interesar, sobre manera, a los receptores de estos códices[149].

---

[148] Un ejemplo: «e aquí son los grandes grifos e las grandes cocatrizes», 77.

[149] Apunta Nancy F. Marino: «The depiction of heraldic banners and flags is an important element in the structure of the *Libro del conoscimiento*, and forms the major deviation from the rhetorical norm followed by other travel books of the era», pág. 9.

8.3.2: *El «Libro de Marco Polo»*

De naturaleza muy distinta es el segundo libro de viajes que, a finales de esta centuria, alcanzará notable éxito: la traducción que de *Il Milione* ordena don Juan Fernández de Heredia (revísese § 7.3.6.2.2), dentro del ingente esfuerzo cultural que protagoniza, ya en la corte papal de Aviñón. No extraña que el gran maestre de la Orden de San Juan se dejara seducir por la narración que, a finales del siglo XIII, Rustichello de Pisa escribe sobre el asendereado viaje que llevara a Marco Polo ante Kublai Kan; regresado a Venecia, en 1295, después de veinticinco años de ausencia, Marco Polo cayó prisionero de los genoveses y entretuvo las largas jornadas de encierro refiriendo sus aventuras a su compañero de celda, ese Rustichello, que era muy aficionado a la materia caballeresca, y que consideró temerario perder las preciosas informaciones que le habían sido confiadas; hacia 1298 estaría terminada la primera redacción de *Il Milione*, difundiéndose de forma extraordinaria, pues se conservan más de 150 manuscritos del libro[150].

Estrategias políticas de la orden que regía o intereses particulares, ligados a su personal formación y gusto literario (con la atención preferentemente dirigida hacia conocimientos orientales), harían que el aragonés Heredia considerara oportuno apropiarse de este relato, que, en sí, ofrece pautas muy similares a las del resto de los libros de viajes: descripciones de accidentes geográficos y de ciudades, entreveradas con relatos de prodigios y de curiosidades que, a diferencia del *Libro del conosçimiento*, sí han sido observadas de modo directo y, luego, tan bien iluminadas por el judío Abraham Cresques en su Atlas de 1375.

El códice en que se conserva el *Libro de Marco Polo* descubre algunos de los significados que pudieron motivar su traslación (véase n. 584 de pág. 1654); en efecto, el ms. escurialense Z-i-2 contiene la versión aragonesa de este libro, precedida de la *Flor de las ystorias de Orient* y proseguida por el *Rams de Flors* y el *Secreto secretorum;* de todo este conjunto se informa en un importante prólogo:

> Onde la primera es intitulada *Flor de las ystorias de orient*, que favla de los regnos de orient, de lur estamiento [...] et de las

---

[150] Véase la ed. crítica de Valeria Bertolucci Pizzorusso [1975], *Milione. Versione toscana del Trecento*, Milán, Adelphi, 1994. Al castellano lo traduce Rodrigo Fernández de Santaella (Sevilla, Juan Valera, 1518); una transcripción de este texto, por José Carlos Pino Fernández, ha sido incluida en ADMYTE 1, 1992.

> condiçiones de las gentes que en ellos habitan et de lures varias costumbres et diverssas propriedades [...]
>
> La segunda favla del passage de la Tierra Santa, ni cómo se pueda et deva fazer et qué cosas se requieren, et del avisamiento de las tierras, et de las gentes et de los passages, devisando en speçial todas las provinçias et lur assentamiento (ed. de J. Nitti, 1, 11-20).

Parece claro ahora que al Gran Maestre le movía el propósito de recoger datos sobre «Tierra Santa» y, para ello, conecta dos traducciones de orientación similar, o sea, complementarias, porque *Il Milione* fundamentaba sus datos en una práctica observación de la realidad, por la que muy bien podían guiarse peregrinos, patrullas militares o embajadas comerciales[151]; lo que interesaba a Heredia era el «passage de la Tierra Santa», tan cumplidamente descrito por Marco Polo; en cierta manera, su narración agavilla «flores historiales», como las del maestre Haytón, al referir peripecias y hábitos con diligencia recordados; véase una deliciosa muestra:

> Quando el grant chan tiene su tavla puesta en su cort, se fazen grandes fiestas. Et es ordenado por aquesta manera: su tavla es más alta que las otras et a su costado, a la part siniestra, se posa la muller [...] et a la part derecha se posan sus fillos et sus nietos et los de su sangre, et pósanse assí baxos que las cabeças vienen en par de los piedes del senyor [...]
>
> Et stando el senyor a la tavla, si le vienen muchos presentes de diverssas provinçias et lugares los cuales le lievan en diverssos vaxiellos de argent que stán en medio de la sala. Et an de una de oro que es bien tan grant como una boca de mena. Encara ya tanta vaxiella d'oro et d'argent que bastan a más comedores que no son en la sala, car aquel senyor ha tan grant cuantidat de vaxiella d'argent que nenguno no lo creyerie si no lo vidiés (22, 18-33).

Pocos lectores tuvo, no obstante, el *Libro de Marco Polo* en el transcurso de un siglo; al menos, dos de ellos unieron sus esperanzas en un viaje tan peregrino como el del italiano: Isabel la Católica (propietaria del códice Z-i-2) y Cristóbal Colón, quien poseía una copia de la obra, que leyó y anotó con cuidado, después de su primer viaje[152].

---

[151] Comenta J. M. Cacho Blecua: «En la Corona aragonesa, Pedro IV se interesaba por el libro, ya en su posesión en 1372, mientras que en 1374 adquirió dos nuevas copias. Quizás a mediados del siglo XIV se tradujo al catalán, pero con seguridad antes de 1375; en el Atlas de esa fecha preparado por el judío mallorquín Cresques Abraham y por su hijo Jahuda las leyendas que lo acompañan recogen textos de esta versión», *El gran maestre Juan Fernández de Heredia*, págs. 157-158.

8.3.3: *El «Libro de las maravillas del mundo»*

El mundo ficticio desplegado por Johan de Mandeville en su *Libro de las maravillas del mundo* (h. 1357) le acaba atrapando a él, hasta el punto de que parece que tal nombre no es más que un seudónimo que podría encubrir a un médico belga, llamado Juan de Borgoña, y que revelaría su identidad a su amigo Jean d'Outremeuse; algunos críticos han considerado que es éste el verdadero autor, disfrazado tras un aparatoso tinglado de verosimilitud, sostenido por la invención de ese Mandeville. Sea como fuere, el relato de este inexistente viaje gozó de una fortuna extraordinaria, de la que dan fe los casi trescientos mss. que conservan su relato. A la Península llega a finales del siglo XIV: fue ordenado traducir al aragonés por Juan I[153] y tuvo que existir una versión castellana, base de las impresiones que de la obra se realizaron en el siglo XVI[154]. Su influencia fue considerable; baste señalar que J. Martorell extrajo de este texto abundantes descripciones para su *Tirant*.

Mandeville —o quien fuese— desplegó su buena formación cultural (eclesiástica y universitaria) a través de una fantástica representación de la realidad, que le llevó a sumar datos ciertos con disparatadas descripciones de pueblos y de costumbres, convertidas en verosímiles por obra y poder de la letra escrita. Sus fuentes fueron múltiples: desde autores de la Antigüedad clásica como Plinio hasta escritores coetáneos a él como Guillermo de Boldelense, responsable de un *Itinerario* (1336) sobre Tierra Santa.

Lo sorprendente es la habilidad con que engarza estas informaciones: tan pronto parece un libro de «exemplos», como un relato de

---

[152] Tal y como puede comprobarse en la edición de Juan Gil, *El Libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón*, Madrid, Alianza, 1987; con bellas imágenes lo ha explicado F. López Estrada en su nota de presentación al *Libro del conosçimiento*: «Todos los caminos sobre la tierra y las vías marítimas, incluso en las establecidas en la ficción, presentían ese otro mundo nuevo que acabó por ser América» (s.p.).

[153] Y de hecho es la única versión manuscrita que se conserva; se trata del ms. escurialense M-iii-7, editado con todo rigor por Pilar Liria Montañés, *«Libro de las maravillas del mundo» de Juan de Mandevilla*, Zaragoza, Publ. de la Caja de Ahorros, 1979.

[154] Véase J. Ernesto Martínez Ferrando (ed.), *Libro de las maravillas del mundo*, Madrid, Colección Joyas Bibliográficas, 1958-1960, 2 vols. que edita el impreso de 1524, que es el mismo que publica Gonzalo Santonja, Madrid, Visor, 1984.

miracula o un verdadero libro de viajes, redactado en forma impersonal[155]; con todo, la conducción del relato se fía a las evocaciones y recuerdos de ese •yo• ficticio, que tan pronto pretende enseñar lo visto[156], como convencer a un supuesto auditorio, cuyas reticencias imagina[157]; él es quien ha consagrado su vida a perquirir una verdad de la que no estaba muy desencaminado:

> E si yo hubiera fallado naves y alguna compañía para ir más adelante, yo creo que hubiese visto toda la redondeza del mundo alrededor; porque, así como vos he dicho, la meitad del firmamento no tiene sino ciento ochenta grados, y yo he visto sesenta y dos de una parte y treinta tres de otra, que son noventa y cinco grados; y de la otra parte cerca de la meitad o meitad, e así no faltan sino ochenta y tres grados que yo no haya visto el firmamento; porque no falta la cuarta parte que son noventa grados, porque faltan cinco grados y medio de la cuarta parte.
>
> Porque vos digo, por cosa cierta, que hombre podría rodear alderredor toda la tierra y redondez del mundo, así de alto como de baxo y tornarse a su tierra (118*b)*.

Y además, para no resultar inverosímil, confiesa que hay cosas que no ha podido ver:

> Del paraíso, por cierto, no vos osaría fablar propriamente, porque yo no he ende estado, de lo cual no soy contento, porque yo no soy digno; mas lo que yo he oído decir a los más sabios de aquella tierra, yo vos lo diré (176*b)*.

Con ese propósito, regresa de tan largo viaje practicado, tal y como confiesa en el cierre de su obra:

> Es de saber que yo, Joan de Mandavila, caballero susodicho, me partí de mi tierra y pasé la mar en el año de la gracia y salud de la natura humana de mil y trescientos y ventidós años; y después acá he andado muchos pasos y tierras, y he estado en compañías buenas y en muchos y diversos fechos lindos, y en gran-

---

[155] De este estilo: •... a muchas jornadas halla el hombre una gran tierra...•, 133*a*. •D'esta ciudad va hombre fasta una abadía de monjes...•, 135*a*.

[156] •E si queréis saber cómo se face la farina de los árboles, yo vos lo diré. Toma hombre aquel árbol y quítale toda la corteza alderredor, la cual ponen a secar y después se torna farina buena y blanca•, 122*b*.

[157] •Y de aquestos árboles suso dichos facen ellos casas grandes y naves, así como nosotros facemos acá de grandes árboles. E no penséis que aquestas cosas no sean verdaderas, porque yo mesmo he visto árbol de aquestas cañas en la ribera de Celat, que veinte hombres no lo podrían mover de un lugar; en lo cual yo mesmo fui...•, 123*a*.

> des empresas. Agora soy venido a reposar en edad de viejo antiguo, y acordándome de las cosas pasadas, he escripto, como mejor pude, aquellas cosas que vi y oí por las tierras por donde anduve, tornado a mi tierra en el año del nascimiento de mil y trescientos y cincuenta y seis; y cuando yo partí de mi tierra había veinticuatro años; porque ruego a todos los que en este libro leerán, quieran rogar a Dios por mí, y yo rogaré por ellos que Dios nos dé remisión de nuestros pecados. Amén (182).

Aun sin ser nada cierto, los procedimientos y técnicas de verosimilitud para afirmar el relato constituyen uno de los principales logros de un libro que servirá de modelo a otros viajes, ya sí reales[158], o que incorporará otras experiencias en su posterior transmisión[159].

8.3.4: *Los viajes alegóricos*

No es sólo el cuerpo el que viaja, atravesando peligros o adentrándose por tierras ignotas con diversos propósitos, sino también el alma, con una curiosa avidez por asomarse a ese «trasmundo» al que sabe que está destinada; se trata de un género en el que, por medio de un espeso tejido de alegorías, se pretende revelar las secretas realidades que encierra el «Otro Mundo», ese territorio que, instalado más allá de la muerte, aguarda a las almas de los humanos para premiar o castigar sus actos y pensamientos. Toda Europa se encuentra atravesada por visiones escatológicas, que afectan no sólo a la religión cristiana, sino que se convierten en principio de afirmación de otras «leyes», como demostraba el caso de la *Escala de Mahoma* (§ 3.3.3)[160].

---

[158] Como señala P. Liria, «Mandevilla fue un hombre de una amplia cultura y que probablemente estudió en alguna de las universidades europeas; sus conocimientos cosmográficos parecen indicarlo. Era sin duda un gran lector, como se ve a través de todos los materiales que reunió para escribir sus *Viajes*», 17*a*.

[159] P. Tena, «Notas a la obra de Juan de Mandeville. Edición valenciana de 1524», *Actas IV Congresso AHLM*, IV, págs. 233-236.

[160] H. Patch aúna estas tradiciones: «una gran parte flotaba en la atmósfera medieval de la fe, superstición e interés artístico, y era recogida y transmitida por la leyenda folklórica o incluso por el decir popular, movido por ávidos recuerdos y hondas nostalgias. Así es como la cultura oriental, la vida religiosa grecolatina, la tradición judía, y los mundos céltico y noruego, depositaban detalles sobre el Otro Mundo incluso en manos de escritores casi inconscientes del legado que recibían», *El Otro Mundo en la literatura medieval*, págs. 89-90. Compleméntese con Manuel Carrera Díaz, «Dante y el viaje a los mundos de ultratumba», en *«Descensus ad inferos». La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)*, págs. 89-97.

En principio, la producción hagiográfica parece la más adecuada para acoger, como parte del proceso de santificación descrito, varias de estas peripecias iniciáticas, padecidas por el alma tras raptos singulares o amortecimientos repentinos[161]. Las visiones que sufriera la niña Oria así lo demuestran, o los sueños por los que deambulan algunos romeros o místicos arrepentidos (María Magdalena o Amaro dan testimonio de ello). Esta estructura narrativa la aprovechan también otros géneros, como ocurre con la literatura caballeresca (recuérdense, como ejemplo, las visitas del Caballero Atrevido al Lago Solfáreo o de Roboán a las Ínsulas Dotadas) o la doctrinal, en donde no se duda en incluir modelos descriptivos que provienen de esta tradición, como sucede en el *Libro de miseria de omne* o en la *Disputa del cuerpo e del ánima* de finales del siglo XIV[162], vinculada a la *Visión de Filiberto* (§ 7.5.3.2).

8.3.4.1: La *Visión de don Túngano*

Con un texto original redactado en torno a 1140 por un monje irlandés, un *frater* Marcus, la *Visio Tnugdali* se convirtió rápidamente en una de las obras paradigmáticas de las visiones apocalípticas. Al igual que ocurría con la *Navigatio Sancti Brendani,* se alimenta de otras líneas referenciales de carácter folclórico y mitológico (esos *immram* célticos que dejarán su huella también en el *San Amaro),* pero puestas al servicio de un adoctrinamiento católico[163]. Junto a la *Visio Sancti Pauli*[164] o el *Purgatorio de San Patricio* (§ 8.3.4.2), se trata de una de las *Visiones* más extendidas; cuenta con testimonios en diversas lenguas vernáculas e, incluso, aparece en recopilaciones de carácter cronístico como el *Speculum historiale* (Libro XXVII, caps. lxxxviii-civ) del Belovacense. Es posible que, en sus orígenes, la *visio* estuviera conectada a problemas políticos y eclesiásticos de la Irlanda del siglo XII[165], pero la trama de alusiones históricas del texto latino desaparece en la transmisión de la obra, aunque permanezca un fondo de ideas conectado a la nueva doctrina sobre el purgatorio, que empieza a difundirse a mediados del siglo XII y que recogería creencias escatológicas irlandesas[166].

---

[161] Señala Peter Dinzelbacher: «Visioni e profezie ci sono tramandate secondo diverse categorie letterarie quali le narrazioni a struttura epica, gli *exempla* nelle prediche, le autobiografie, le raccolte di visioni, i testi agiografici, la storiografia, le profezie e così via», véase «Visioni e profezie», en *Lo spazio letterario del medioevo. I. Il medioevo latino. Vol. II: La circolazione del testo*, ed. de G. Cavallo, C. Leonardi y E. Menestò, Roma, Salerno, 1994, págs. 649-687; págs. 649-650. P. Dinzelbacher es autor, además, de *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

[162] Véase *Poesía española 1*, págs. 215-220 y págs. 422-425. Para el repertorio de estas formas, véase María Rosa Lida de Malkiel, «La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas», apéndice a H. Patch, *El Otro Mundo en la literatura medieval*, páginas 371-449.

[163] Véase William W. Heist, «Irish Saints' Lives, Romance and Cultural History», *Medievalia et Humanistica*, 6 (1975), págs. 25-40.

[164] Ha sido editada por Theodore Silverstein, *Visio Sancti Pauli*, Londres, Christophers, 1935.

Los testimonios peninsulares de la *Visio* son amplios, pues se conservan, con mejor o peor fortuna, redacciones en portugués, catalán y aragonés; en castellano, habría dos líneas de evolución: la redacción más antigua, del siglo XIV, conservada en el ms. toledano 99-37, se halla cercana a una rama de la derivación portuguesa, más en concreto al ms. 244 de la Biblioteca Nacional de Lisboa[167]; los impresos del siglo XVI[168], de los que sobrevive la ed. de Toledo 1526, se vinculan al ms. 266 de la Torre do Tombo, con el que comparte idéntica eliminación de materiales[169]. Se conservan otras referencias que avalan una importante difusión del texto: aparece mencionado en uno de los índices del ms. de la B. Univ. de Salamanca 1877, incluso con foliación (ccxl-cclxxix), y es lógica su presencia en un códice en el que figuran una versión del *Barlaam* (en donde hay idénticas ensoñaciones: I, pág. 1004), esa singular antología de la *Post-Vulgata* (§ 7.3.4.3) y alguna suma profética, debida a las elucubraciones de un tal frey Juan de Rocacisa.

---

[165] Véase, al respecto, Herrad Spilling, *Die Visio Tnugdali. Eigenart und Stellung in der mittelalterlichen Visionsliteratur bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*, Múnich, Arbeo-Giesselschaft, 1975.

[166] Véase Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981, quien señala que ya Hugo de San Víctor parece oponerse a la idea de que el purgatorio «es un lugar de punición *(quendam poenalem locum)* donde las almas de los que han construido con leña, heno o paja son recluidas al morir a fin de concluir la penitencia que iniciaron acá abajo», pág. 165.

[167] Este trazado de relaciones es una de las aportaciones más singulares de la, por desgracia, poco difundida edición del texto que prepararan J. K. Wals y B. Bussell Thompson: *Historia del virtuoso cavallero don Túngano (Toledo 1526)*, Nueva York, Lorenzo Clemente, 1985, por la que se cita. No era más que un punto de partida: «The fuller project will be centered on the inedited fourteenth-century Castilian manuscript (MS. 99-37 of the Cathedral library in Toledo) —representing a textual tradition distinct from that of the Seville printing— and on its place among the tales of the other-world in early vernacular literature of the Peninsula», pág. 1.

[168] Hay noticias en el *Regestrum B* de F. Colón de un ejemplar de 1508, hoy perdido. Véase Huw Aled Lewis, «The "Vision of the Knight Túngano" in the Literatures of the Iberian Peninsula», *Sp*, 72:1 (1997), págs. 85-99; págs. 86-87.

[169] El texto portugués fue editado, en 1903-1905, por José Joaquim Nunes y reproducido, como apéndice, en el estudio de José Augusto Miranda Mourão, *A visão de Túndalo: Da Fornalha de Ferro à Cidade de Deus (Em torno da semiótica das Visões)*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, págs. 117-127.

También, el *Túngano* formaría parte de la biblioteca de Isabel la Católica.

8.3.4.1.1: La estructura narrativa: el marco de la verosimilitud

Se trata de un texto con una estructura narrativa muy cuidada en la que, mediante una serie de anáforas y de epíforas, se va marcando la progresión argumental, ajustada al viaje iniciático que esta alma, guiada por un ángel, realizará por el infierno, el purgatorio y el paraíso, para ser apercibida contra los engaños del mundo con que su cuerpo la tenía aprisionada. Esa incursión en el «Otro Mundo» requiere de un marco narrativo que la torne verosímil y que, a la par, permita la integración de los receptores en el entramado textual; en este sentido, el relato encaja, perfectamente, en el sistema de valores que el molinismo quería propagar entre la nobleza; no venía mal que fuera un «caballero» el que tuviera que sufrir severas correcciones por una serie de actos, en principio, contrarios a esa religiosidad que doña María de Molina quería impulsar como pauta de convivencia y convertir en modelo de conducta; ésta puede ser una de las razones que mueva a traducir esa versión lusa en un arco de fechas, los dos primeros decenios del siglo XIV, en que las relaciones con la corte portuguesa (para bien o para mal) fueron muy activas; de allí pudo venir ese «cavallero de Ybernia»[170], llamado «Tundale», «Tundali» o «Túngano», como lo castellaniza ya el impreso de 1526.

Dejando de lado la capitulación que sugieren los editores del texto[171], la *Visión* consta de cinco partes; la primera y la última corresponden al plano de la realidad y procuran atrapar a los oyentes en su configuración temática, reservándose las tres centrales para el recorrido iniciático que sufrirá esta atribulada alma.

El retrato que, en la primera parte, se realiza del caballero Túngano es ya aleccionador: no le faltan cualidades ni virtudes, mas alcanzada una crítica edad, vive instalado solamente en el «mundo»:

---

[170] Tal y como lo llama el ms. toledano del siglo XIV; véase, por ejemplo, la descripción que ofrece C. E. Kany del códice: «Fols. 1-24*v*, a certain *Vissyón del Cavallero de Ybernia* (most of which is illegible on account of the wretched condition of the Ms.)», «"Proverbios de Salomón". An unedited old Spanish poem», en *Homenaje a Menéndez Pidal*, Madrid, 1925, I, págs. 269-285, pág. 272. El arranque de una versión toscana, tal y como se refleja en el *Regestrum* de Colón, explica la curiosa denominación: «In quella prouincia de hibernia si é una...»

[171] «The chapter divisions are our own (not present in the 1526 printing) and are geared to the separation of episodes and materials in the *Visio Tnugdali*», pág. 9. No se adecua del todo, aunque las sigue, a las anáforas con que se marcan los cambios de lugar ni a las epíforas con las que el alma anuncia peores penas para el alma según va descendiendo a los infiernos.

> Era este don Túngano natural de una ciudad que era llamada Cierga. Y era mancebo de edad de xxv años[172], y era muy apuesto e muy hermoso sobre cuantos hombres en el mundo en su tienpo havía. Y estava metido en el mundo, que nunca avía en mientes ni se menbrava de Nuestro Señor Jhesu Christo, ni curava jamás de ir a la iglesia ni dar a los pobres por Dios, ni los podía ver ante sí (13).

Retratos similares de estos «caballeros», ajenos a la vida religiosa, aparecen en los *Castigos* o en la *Estoria del infante Roboán*. Son seres proclives a sufrir castigos fulminantes, o bien, a padecer aleccionadoras reconvenciones; en cualquier caso, propician *miracula* de cuyos límites conviene advertir a la audiencia:

> E como Nuestro Señor Jhesu Christo es tan piadoso, quiso que este honbre, maguer fuesse tan pecador, que dexasse a nosotros exenplo entre todos los que bivimos en este mundo de las cosas y penas que vio e passó por que nos guardássemos de no las hazer e obrar *(íd.)*.

Ese plural que el narrador emplea se irá abriendo en momentos estratégicos para conducir a los oyentes al desarrollo doctrinal previsto.

La tensión narrativa la precipita la revelación de la aparente (y litúrgica) muerte del caballero, a quien sólo salva un leve signo de vida:

> Este cavallero estovo por cuatro días muerto, y fue llevada su ánima a muchos lugares e traída por muchas penas, las cuales aquí oiréis, e las vido e los malos que yazían en ellas, e vio la gloria donde estavan los buenos y los que en ella se les dava. Esto duró desde el miércoles a ora de bísperas hasta el sábado a la misma hora de bísperas[173]. E yazía en tal guisa que todos cuidavan que era muerto, e oviéranle enterrado, sino por un poco que le hallavan caliente en el rostro siniestro *(íd.)*.

---

[172] Amén de otras referencias, en el ms. 77 de la B. Menéndez Pelayo (véase, luego, n. 219 de pág. 1860) se lee: «Tertia, adolescentia, et durat usque ad XXV», pág. 352.

[173] En realidad, tendrían que ser tres días para ajustarse al período de tiempo en que Cristo vence a la muerte: «E quiserò no soterrar senò fora por hũa pouca de quētura q̄ tijnha no lado sééstro e por aquello o teverò tres dias», ed. de J. J. Nunes, pág. 117.

Tal es el plazo en el que irá recorriendo el Otro Mundo para regresar al cuerpo, todavía en el primer plano textual, es decir, en ese presente que está creando el narrador, con una súbita transformación de su conciencia:

> E hizo señales que le traxiessen el cuerpo de Nuestro Señor Jhesu Christo, e recibióle. Y después que lo ovo recebido, començó a dar muchas gracias a Nuestro Señor Dios e a dezir: «Señor Jhesu Christo, mayor es la tu misericordia que la mi maldad, maguer que son muchas las mis maldades. Señor, ¡cuántas tribulaciones, trabajos e males me mostraste! Empero de todas me libraste por tu grande e infinita misericordia e poderío, e sacásteme de los abismos hondos de la tierra» *(íd.)*.

No destaca sólo la conversión del caballero, enseguida verificada con todo tipo de piadosas acciones, sino el rápido resumen del viaje padecido y el modo en que, milagrosamente, ha sido devuelto de ese «trasmundo» a la realidad para dar cuenta de las revelaciones a que se ha enfrentado. Éste es el sentido de un marco de verosimilitud, que, al menos en el siglo XIV, se ajustaba a la perfección al entramado cortesano en el que la historia se oiría.

8.3.4.1.2: El recorrido iniciático

La estructura del viaje escatológico obedece a pautas de organización muy cuidadas; siguiendo la estela de anáforas, con que se marcan los desplazamientos de lugar, y de epíforas, con que se anuncian los males que aún quedan por recorrer, es posible configurar una trama narrativa de veinte núcleos temáticos; los dos primeros y los dos últimos muestran el estado en que se halla el alma antes y después del periplo a que es conducida; internamente, se construyen dos amplios planos con ocho motivos cada uno: el primero describe el descenso por los distintos parajes del infierno hasta entrar en la misma cámara de Lucifer, y el segundo traza una rápida subida por el purgatorio hasta llegar a la mirífica morada de Dios[174]. En síntesis, y con la finalidad de que se aprecien estas unidades argumentales, el desarrollo narrativo quedaría como sigue:

---

[174] Y es de suponer que éste es el itinerario, porque, como indica Le Goff, «Tnugdal ha intentado ordenar con poca fortuna en una visión un conjunto de herencias literarias y teológicas que no ha conseguido unificar. Por una parte, la existencia de dos infiernos, pero no ha sabido precisar la función del infierno superior. Por otra, la teoría agustiniana de las cuatro categorías de seres humanos en relación con el bien y el mal», pág. 220. Huw Aled Lewis, art. cit., págs. 89-91.

A) Descenso al infierno.	B) Ascenso al cielo.
1. El alma sale del cuerpo. Acosada por diablos que resumen sus hechos pecaminosos.	11. Muro alto donde hombres y mujeres sufren alma y sed. Almas que no fueron caritativas.
2. Acogida por el ángel. Le reprocha que no se haya acordado de Dios. Le pide que le siga.	12. Vergel deleitoso con fuente de agua dulce. Almas que no se extremaron en bondad. Dos reyes, enemigos, pero luego piadosos, se encuentran allí.
3. Monte grande y tenebroso, donde los diablos empujan a las almas. Enojados por no atrapar la del caballero.	13. Palacio maravilloso. Almas cantan en torno a un rey. El palacio se oscurece. El rey yace en fuego hasta el ombligo por haber cometido adulterio.
4. Puente de clavos agudos, sobre un río tenebroso. El alma lo cruza. Castigo de los soberbios.	14. Campo reluciente, del color del olio. Las almas cantan el «Gloria» y saludan a la del caballero.
5. Bestia que devora las almas de los avariciosos. Entra en su vientre para sufrir la pena.	15. Muro alto y hermoso. Sillas de oro y de plata. Almas con preciosas vestiduras. Mártires y los que vivieron en castidad.
6. Puente sobre un lago, con filos de navajas. Castigo para los ladrones. El alma deberá cruzarlo con una vaca que había robado.	16. Castillos hermosos y tiendas de seda y púrpura. Coro de órdenes religiosas. Cantan loores a Dios. Ven la Santa Trinidad.
7. Casa abierta, como horno encendido. Dentro es despedazada. Castigo para los lujuriosos.	17. Compaña de religiosos y religiosas. Música armoniosa. Árbol que representa a la Iglesia.
8. Bestia que devora y pare pecadores, que quedan preñados y paren engendros que les devoran a su vez. Castigo de los maldicientes.	18. Muro que conduce a la morada de Dios, con las órdenes celestiales. Habla con San Ruduano, San Patricio y San Malachías. Le muestran una silla vacía.
9. Carrera de la tribulación y de la muerte. Llegan a un valle con fraguas donde las almas son desolladas, según hayan usado de los placeres del mundo.	19. El ángel despide al alma y le pide que dé testimonio de lo visto.
10. Pozo del infierno. Encadenado Lucifer. Sufre penas terribles y destroza a las almas que atrapa. El ángel se lleva al caballero de allí.	20. El alma regresa al cuerpo y predica las verdades reveladas.

Sólo con esta calculada disposición de elementos, podía conseguirse reproducir en los receptores del texto las extremas tensiones a que es sometida esta alma viajera. Porque, aun con las pretensiones del adoctrinamiento religioso declaradas en el prólogo, lo que no se debe olvidar es que se trata de un recorrido iniciático, ajustado a las particularidades del género; de ahí que portentosas descripciones de los ***mirabilia*** descubiertos alternen, eficazmente, con los mensajes doctrinales que el ángel ordenará en función de los espacios visitados.

Como particularidad de este relato, ha de notarse que la deliberada estructura de planos refleja un claro, por simétrico, enfrentamiento entre el mal y el bien, puesto que son diez los motivos que se dedican a cada una de esas secuencias argumentales[175]. Parece que importa más el *descensus ad inferos,* puesto que ocupa el mismo espacio que la subida por el purgatorio hasta la morada celestial. Diversas nociones teológicas se entrelazan en este itinerario, jalonado por sorprendentes imágenes del pecado y de la virtud; porque no sólo se describen lugares físicos, en conformidad con la tipología alegórica prevista, sino personificaciones de la conducta pecaminosa o religiosa del individuo; algunos *topoi* no podían faltar: los valles tenebrosos, los lagos encrespados, los ríos hediondos o los puentes de aristas afiladas en donde las almas debían sufrir desgarradoras tribulaciones en función de las faltas cometidas[176]; el primero de ellos sólo lo atraviesa felizmente el alma de un peregrino, mientras que en el segundo el alma de Túngano tiene que purgar el hurto de una vaca y enfrentarse a otra alma que llevaba también a cuestas el peso de su delito; son viñetas que funcionan como breves *exempla:*

> Mas desque la tomó a cuestas, e començó de andar por la puente, como la vaca era pesada y grande, y la puente muy luenga y angosta, que no podía ir con ella, a las vezes el alma caía en la puente sobre las navajas, e a las vezes se le caía la vaca que no la podía llevar. E yendo en esta pena, ya que llega-

---

[175] Como recuerda J. Rubio: «El universo se ordenaba y organizaba de acuerdo con una geografía simbólica y de acuerdo con una escala de valores. Y es importante recordar esto porque la imagen del cosmos, del universo, aunque esférica, no excluía la organización en torno a un eje vertical. Lo celeste se oponía a lo terrestre, Dios al diablo y el concepto de alto se asociaba a la noción de nobleza mientras que lo bajo se relacionaba con la impureza», «Literatura de visiones en la Edad Media románica: una imagen del otro mundo», pág. 59.

[176] Por ello, habla P. Dinzelbacher «di bizarri motivi "sadistici", tipici di questo genere letterario», pág. 654.

> va a la meitad de la puente, encontró aquel que llevava la haz del trigo a cuestas. Allí veréis el apretamiento de los dientes, temiendo cuál d'ellos avía de caer. Entonces dixo el alma a la otra alma: «Ruégote, señor, que me dexes passar». E la otra alma respondió e dixo: «Mas yo te ruego que me dexes tú a mí passar, ca con muy gran trabajo soy aquí venida» (16).

Las fórmulas son eficaces para reproducir en los receptores una situación que, además de insólita, había de servir de aleccionador aviso. Lo mismo sucede con la descripción de una de las bestias devoradoras de almas:

> Y después que las avía tragado, sufrían en su vientre muchos tormentos. Después paríalas y caían en el lago que era allí hallado. E saliendo de aquel grande frío del lago, caían en grande fuego. Todas aquellas almas que yazían en aquel lago se hazían preñadas. E cuando avían de parir, tan grandes hazían los clamores e los llantos de los dolores que passavan, que no ay honbre que dezir lo pudiesse. E allí tanbién se enpreñavan los honbres como las mugeres. E las mugeres non parían donde solían parir, mas parían por braços y por las piernas e por las coyunturas. E parían bestias e sierpes, e bestias malas que avían rostros agudos, con los cuales mordían los cuerpos donde solían (17).

Este proceso descriptivo se afirma para ponerlo en relación con el contenido doctrinal que se quiere transmitir: esas «serpientes» paridas por las almas son las «lenguas del maldezir» y los «muessos», el daño que causaron. La alegoría permite visualizar los componentes básicos de la enseñanza religiosa que se está verificando; por ello, se desciende hasta la última de las cámaras del infierno, el pozo en el que Lucifer permanece encadenado por la rebelión que alzara contra Dios; sus sufrimientos sintetizan todo el periplo realizado:

> Que todas las personas del mundo después que fue formado creía que estavan allí en aquella estancia mala con Lucifer, el cual estava por todas las coyunturas del cuerpo con cadenas ardientes preso. Cuando tornó de la una parte a la otra, veíale que tenía encendidas aquellas manos con gran ira de sí mismo, del dolor que avía e sofría; prendía a cuantas ánimas podía alcançar y espremíalas assí como a razimo de uvas entre las manos, e atormentávalas muy fuertemente, en manera que no avía ninguna que fuesse sin lisión (19).

El ángel marca el final de este recorrido por el infierno[177] y, a la vez, el alma se muestra liberada de las penas sufridas con antítesis oportunas que reflejan el poder de Dios[178]. El ascenso hacia la morada celeste incluye una rápida visita a tres espacios purgatoriales, descritos magníficamente como antesala del paraíso que son, pero en donde distintas almas sufren castigos por delitos que se revelan en el momento oportuno[179]; tal sucede con el rey que, durante el día, resplandece en el centro de un palacio luminoso, hasta que todo se torna oscuro:

---

[177] Es por tanto el eje narrativo: «"Alégrate, ánima bienaventurada, ca hasta agora

> Y el rey fue muy turbado e muy triste e muy llorando levantóse de aquella silla e salió fuera [...] Entonces el alma vido cómo yazía el rey en fuego hasta el ombligo, y de allí arriba vestía celicio. Entonces dixo el alma al ángel: «Señor, dime, ¿cuánto tiempo sofrirá esta pena y por qué la recibe assí?» Respondió el ángel e dixo: «El tiempo de la pena sofrirá cuanto fuere la voluntad de Dios, y porque hizo adulterio viste celicio, y porque hizo matar a un conde a sin razón está en aquel fuego hasta el ombligo» (21).

Distintos campos y castillos, valles y tiendas se suceden en un vertiginoso recorrido que incluye encuentros con las almas de mártires, religiosos y los coros de jerarquías celestiales:

> E bien podemos dezir de aquellas bien manifiestas cosas y de gran dignidad que ella viesse la compaña de los ángeles y de los patriarchas y profetas, y ver la compaña de los apóstoles tan honrada e la compaña de los mártires tan hermosa, y ver la hueste de las vírgines tan amorosa, y oírle los sus cantares tan sabrosos. Y más sobre las otras noblezas es ésta mayor, e más complida e más alta en ver la faz de Nuestro Señor Jhesu Christo. Éste es acabamiento de todos los bienes y de todas las gracias que es cosa maravillosa de oír (23).

Más lejos no se podía llegar; además, al narrador le convenía devolver el alma a su presente, que es el mismo en el que se encuentran instalados los receptores, para hacer efectiva la enseñanza

---

viste las penas de los malos, e agora de aquí adelante verás la gloria de los buenos"», 19.

[178] «"Señor, ¿en qué guisa soy tan aína mudada? Que de antes era ciega e agora veo, y de antes era triste e agora só alegre, y de antes avía miedo e agora no"», *íd*

[179] Resume Le Goff: «He aquí, por ejemplo, a los reyes Domachus y Conchober, cruelísimos y encarnizados enemigos el uno del otro, convertidos en dulces amigos, que se han arrepentido antes de morir. ¿Será necesario ver en ello una invocación a la unidad de los clanes irlandeses?», pág. 219.

propuesta, con una idea que puede resumir el propósito de esta pieza:

> Que no ay coraçón de hombre en el mundo que lo pudiesse pensar ni lengua dezir las penas e los tormentos e las amarguras que sufren aquellos que son en las penas del purgatorio, e mayormente aquellos que son en los infiernos, porque es pena muy más durable para siempre sin fin, sobre todas las otras penas e tribulaciones que sufren, e muy sin piedad, e aun porque no ven luz, e siempre éstas veen tinieblas (23-24).

Se señalan, ahora, los destinos principales de este viaje, los únicos que podían ser aleccionadores, y los motivos por los que se resume el recorrido por las moradas celestiales; con una clara concepción sermonística, se trataba de maravillar a la audiencia, asombrarla con los prodigios revelados, atenazar sus almas con los castigos descritos; por ello, el *Túngano*, en esta versión de 1526, finaliza con una exégesis de los quince signos apocalípticos con que San Jerónimo anunciaba la llegada del día del Juicio.

8.3.4.2: El Purgatorio de San Patricio

Nuevamente, el punto de partida de la leyenda es un texto latino, un ***Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii***, compuesto en torno a 1190 por un monje cisterciense de Saltrey, del que sólo se conoce la inicial *H.*, que parece corresponder a Henricus[180]. Su propósito era doble: difundir la noticia de la existencia, en Irlanda, de una cueva que permitía acceder al purgatorio y describir la visita que realiza a este trasmundo el caballero Ovein[181].

La difusión de la leyenda es extraordinaria; se integra en obras mayores como el ***Speculum historiale***, la ***Legenda aurea*** o las ***Flores historiarum*** de R. de Wendower, e influye en autores separados por más de cinco siglos, que, con mayor o menor provecho, reconstruyen su trama argumental: por su originalidad, destacan *L'Espurga-*

---

[180] Jacques Le Goff, antes de la monografía dedicada al Purgatorio, había esbozado el asunto, en «IV. Los gestos del purgatorio», en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985, págs. 44-51. El texto lo analiza, también, con detalle, en *El nacimiento del purgatorio*, págs. 221-232.

[181] Se trata de un lugar de culto situado en la isla del Lough Derg, al norte de Eire, en donde hoy se conserva viva esta tradición; véase V. Turner y E. Turner, «Chap. III. St. Patrick's Purgatory: Religion and Nationalism in an Archaic Pilgrimage», en *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Oxford, 1978, págs. 104-139.

toire Saint Patriz de Marie de France y la recreación novelesca de Juan Pérez de Montalván, *Vida y Purgatorio de San Patricio,* que inspira a Lope para escribir *El mayor prodigio y el Purgatorio en la vida,* sobre la que, en fin, Calderón construirá *El Purgatorio de San Patricio.*

De la versión latina medieval se conservan unos treinta manuscritos, que albergan, al menos, cuatro redacciones diferentes, que se van ampliando mediante la incorporación de una trama ejemplar y de diversas anécdotas, que, con otras perspectivas, pretenden continuar el desarrollo narrativo[182]. En Castilla, hay dos manuscritos con este texto latino: *N* (BN Madrid, 9783, fols. 122*v*-127*v*), que representa una versión breve, y *E* (Escorial, T-i-12, 193*v*-204*v*), que posee la particularidad de estar conectado con un texto muy similar al que utilizara Marie de France.

La redaccción castellana se encuentra próxima a la versión breve de *N*, como ha demostrado Solalinde[183]; las amplificaciones parecen revelar un intento de recreación de la obra en verso, propósito que se abandona enseguida para continuar en prosa. El texto se conserva en el ms. 40-20 de la catedral de Toledo, fols. 159-164; se trata de un códice facticio, que agrupa fragmentos sueltos de diversas obras conectadas con el *scriptorium* alfonsí[184]; ello permite conjeturar con una posible traslación realizada por alguno de los miembros de las escuelas del Rey Sabio[185]; con todo, y al igual que sucedía con el *Libro de don Túngano,* no puede olvidarse que estos viajes escatológicos donde adquieren pleno sentido es en el marco del molinismo, momento en el que comienzan a configurarse *visiones* de este carácter.

El *Purgatorio* es, por tanto, un producto hagiográfico con la estructura de un *itinerarium,* que, en este caso, acoge una peregrinación purgatoria por el Otro Mundo. Tal como lo conserva la redacción castellana, se aúnan dos líneas textuales, dotada cada una de ellas de un particular sentido; por una parte, una rápida referencia a la *vita* de San Patricio pondrá en juego el conjunto de referencias que concederán verosimilitud al espacio prodigioso de la cueva que conduce al Purgatorio; por otra, se narrará la peripecia viajera, por este ámbito, de un alma pecadora, preocupada después por dejar testimonio de las revelaciones sufridas.

---

[182] Un resumen de estos trazados lo ofrece Antonio G. Solalinde, «La primera versión española de "El purgatorio de San Patricio" y la difusión de esta leyenda en España», *Homenaje a Menéndez Pidal,* Madrid, Hernando, 1925, II, págs. 219-257, págs. 233-241.

[183] El traductor «se sirvió de un manuscrito muy semejante a *N* en su contenido y en sus lecciones, pero distinto de éste en varios pasajes, en el orden de los capítulos VIII a X y, quizás, en la omisión del prólogo y de los capítulos II y III», pág. 245.

[184] Entre ellos, el arranque de la Sexta parte de la *General estoria;* revísese § 4.5.2.3.6 y n. 591 de pág. 793.

[185] Como ha postulado Solalinde: «Los redactores agrupados en torno del monarca manejaban manuscritos latinos misceláneos, compuestos con leyendas literarias o con textos de carácter religioso, y pudieron leer en uno de ellos el *Tractatus,* traduciéndolo por ser esta leyenda tan del gusto de la época y no caber en el cuadro de ninguna de las producciones alfonsinas», pág. 248.

8.3.4.2.1: La *vita* de San Patricio: la boca del purgatorio

El marco externo, del que depende la veracidad de los hechos contados, refiere las circunstancias que concurren en la aparición de este lugar extraordinario, vinculado a la predicación de la fe cristiana por tierras irlandesas y a las dificultades que tiene que vencer San Patricio. Se trata de una evangelización que requiere de obras y de prodigios más que de palabras. Son cinco los puntos de este desarrollo: a) la presentación de las virtudes del santo[186] se proyecta en b) los obstáculos a que se enfrenta su sermón:

> E eran muy duros e dizían que nunca se converterían nin creeríen lo que él dixiese si algunos d'elos non viesen los tormentos de los dapñados e los gozos de los que fuesen salvos, por que firmemient lo creisen e yamás non pudiesen dubdar (225).

El santo se abisma en un proceso de oración y de ayunos para c) lograr de Dios una revelación de su omnímodo poder; así obtiene el «blago» y el «libro de todos los Sanctos Evangelios» (225), objetos de una afirmación litúrgica, proyectada en el presente de los receptores; d) en un segundo momento, San Patricio es llevado a un desierto en donde se le revela la entrada de la cueva prodigiosa:

> E díxol' que todo omne que por penitencia entrase en aquella cueva con buena creençia, e estudiese en ella un día e una noche, que fuese asuelto e quito de todos sus pecados, e demás, mientra que estudiese dentro en aquella cueva, veríen los tormentos e las penas del infierno, et si firme estudiese en la crençia verie otrossí el gozo e la buena ventura del paraíso (225).

---

[186] Se cita por la ed. de Solalinde: «E en Irlanda fue un omne que avía nombre Sant Patriçio. Complido fue de grant santidat e muy firme en fe e en verdat; la palabra de Jhesu Christo predicava con grand sabor de castigar, e nunca quedava a los malos de arredrar del mal, e mostrávales la carera derecha e verdadera pora el Paraíso, do siempre ay paz e folgura e gozo e buena ventura», 222.

El resumen es eficaz porque contiene las líneas del entramado narrativo que luego se va a desarrollar; antes, se configura una rápida intriga: e) el santo lugar es encomendado a los agustinos (poco importan las anacronías) y el acceso a la cueva se limita sólo a casos extraordinarios, dada la peligrosidad que supone la contemplación de sus ***mirabilia***[187].

8.3.4.2.2: El itinerario purgatorial

El segundo relato corresponde al viaje penitencial del caballero Ovein, instalado ya en otro marco temporal, como se explica en su arranque:

> E en el tiempo que el rey don Estevan que reina en Inglaterra, acaesçió que un cavallero que avíe nombre Ovein fue a penitencia al obispo, en cuyo obispado era el monesterio de que fablamos (226).

Lo de menos es el pecado cometido, que ni se menciona, sino la voluntad de este caballero por asumir la penitencia más grave que se le pudiera imponer. Toda esta acción sucede en un orden de realidad que se cuida con gran detalle, porque el oyente tiene que percibir el modo en que se disuelve cuando este caballero lo abandone para ingresar en el trasmundo de la cueva; la intensificación argumental es rápida: a) Ovein exige redimir sus culpas atravesando el purgatorio, b) el obispo intenta disuadirlo, pero no lo consigue y lo encomienda al prior; c) el prior no logra que desista de su intención y lo somete a quince días de oración; d) el mismo prior, antes de que cruce el recinto sagrado, lo apercibe sobre el modo en que podrá salir con bien de su viaje:

> •Agora entrarás en el nombre de Dios, e andarás tanto so tierra fasta que legarás a un campo, e en el campo fallarás un pallaçio, fecho muy bien e de muy rica obra; e luego que serás en el palaçio venirte an mandaderos de Dios, e dezirte an en cómo

---

[187] Con razón, J. M. Cacho Blecua habla de •La ambivalencia de la cueva: paraíso e infierno•, en •La cueva en los libros de caballerías: la experiencia de los límites•, en *•Descensus ad inferos•. **La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)***, págs. 99-127, aun refiriéndose a textos caballerescos; estos productos hagiográficos participan del mismo motivo: •Por su situación, ya externamente suele identificarse como un *locus terribilis*, de modo que su presencia anticipa una aventura peligrosa y temible, confirmada por la singularidad de su interior•, pág. 103.

> as a fazer e qué avrás de sofrir e después irse an aquéllos e fincarás tú señero. Et luego vernán los diablos a ti, mas cata que seas rezio e firme en la crençia de Dios» (226).

Estas anticipaciones argumentales permiten que el receptor pueda recrear la acción antes de que suceda. El proceso es de enorme eficacia, puesto que la transmisión del contenido religioso la asegura esa previa inserción de la voluntad receptiva en el entramado narrativo. Adquiere, así, enorme valor la configuración del concepto de «caballería espiritual» de que se inviste Ovein en el momento en que va a enfrentarse a la caterva de diablos que sale a su encuentro; recuérdese que se trata de una noción perfilada en el *Barlaam*, los *Castigos*, el *Zifar* y que testimonia el esfuerzo del molinismo por atrapar a la clase caballeresca en un nuevo modelo de convivencia cortesana; de este modo, Ovein, tras escuchar la sensata prédica de esos quince santos varones que lo reciben, queda confortado con los valores de la nueva vida a la que se dirige:

> Et fincó el cavallero guarnido pora lidiar e pora complir nueva cavallería, e començó de rogar al Nuestro Señor que·l' fuese su defendedor, e començó a rogar a Dios que sus enemigos non le pudiesen sobrar (227)[188].

La irrupción de los diablos en escena arrastra una curiosa paradoja; reconocen en Ovein a uno de sus servidores y lo saludan con cierto gracejo, pidiéndole que vuelva al «mundo» a disfrutar de sus deleites:

> «Los otros omnes que a nós sirven nunca quieren venir a nós fasta el tiempo de la muerte, mas tú nos quisiste tanto onrar que non quisiste atender el día de la muerte, ante nos quisiste ofresçer tu cuerpo e tu alma en tu vida por que ovieses de nós mejor galardón, e avrás lo que as meresçido, e avrás lo que demandas, et verás muchas penas e muchos dolores, que tú aca veniste por penar tus pecados, maguer nos as servido fiel miente fasta agora et fe te hemos atanto de amor que tú creyendo nuestro conseyo e quisieres tornar al mundo, levarte hemos fasta la puerta por ó

---

[188] La dimensión religiosa tiene que prevalecer sobre la del entretenimiento, a pesar de lo que afirma Dinzelbacher: «Ciò vale in primo luogo per i testi a carattere principalmente narrativo; il viaggio di un visionario nell'altro mondo ha anche l'aspetto di una *queste* o di una *aventure* (per utilizzare due parole-chiave dei romanzi cortesi), come risulta evidente in particolare da quei racconti, tratti dal *Purgatorium s. Patricii*, che hanno come protagonisti i cavalieri e le loro "prove di coraggio"», pág. 679.

> entreste acá, e que vivas en el mundo e non pierdas del delectamiento del tu cuerpo» *(íd.)*.

Son pruebas a que, una y otra vez, es sometida la conciencia de este pecador, que debe enseñar a los oyentes el modo en que tienen que afirmar su voluntad de redención, tal y como él hará.

Como sucede en toda *visio*, el alma será conducida por diversos espacios en donde podrá contemplar las penas y los dones que se reservan a los mortales. A diferencia del *Túngano*, no habrá aquí un ángel que sirva de guía del recorrido apocalíptico; serán los propios diablos los que conduzcan al pecador por las diversas moradas en las que intentarán atormentarlo; importa, sobre manera, la descripción de las penas purgatoriales que sufren las almas en cada uno de los ámbitos visitados, aunque no se señale correspondencia alguna con los pecados cometidos; falta, así, esa tipología penitencial que en otras *visiones* adquiere una singular importancia. Sí se usa, en cambio, el sistema de anáforas para marcar el desplazamiento de lugares y de epíforas para mostrar el esfuerzo con que el caballero Ovein logrará resistir a las aterradoras situaciones a que es conducido; el proceso es siempre el mismo: los diablos le amenazan con infligirle las torturas que contempla, pero él invoca a Dios y sale con éxito de la prueba; ésta es otra de las ideas que se quería transmitir y que, aun presente en el texto latino, se ajusta a la perfección a una de las consignas del molinismo, tal y como se repite en el *Zifar* hasta la saciedad: la necesidad de anteponer a Dios sobre todas las cosas, de «tenerse» con él en todas las acciones.

La descripción del purgatorio no va a ofrecer grandes sorpresas con respecto a otros recorridos apocalípticos[189]; son nueve los espacios que se cruzan, todos ellos provistos de una singularidad topográfica, asociada con la pena que allí se sufre; el primero se trata de una sierra, negra y tenebrosa, azotada por un viento áspero y frío que atraviesa a las almas que allí se encuentran; el segundo es un campo de mezquindad, en el que se agitan almas ceñidas por sierpes de fuego; el tercero aumenta en horror, pues sus almas aparecen traspasadas con atroces «pliegos» clavados por todo el cuerpo; el «cuarto campo» (aquí se señala el avance realizado) da acogida al necesario fuego de purificación, que enmarca diversos tormentos:

---

[189] «En toda esta historia, lo más importante para nosotros no es precisamente la imaginería del más allá [...] Pero es más una imaginería infernal que específicamente del purgatorio. Además, ciertos temas apenas si aparecen, y su ausencia en este caso influirá sin duda sobre su casi desaparición posterior», J. Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, pág. 227.

> ... los unos estavan colgados por los pies en cadenas de fuego, los otros de los cabellos, los otros de las piernas, cabeça iuxo murgurados en piedra sufre ardient, los otros estavan en llamas, e tenían garfios de fierro fincados en los ojos, e en las narizes e en las oreyas, e en los alladares, e en las tectas e en las vergas; et los otros estavan assados en espectos. E los unos diablos los atormentavan e los otros los enlardavan con metal regalado (229).

El quinto muestra una «rueda de colgados e una rueda de fuego muy grande» *(íd.)* que avanza hundiéndose lentamente en la tierra; el sexto es la «cassa fumosa», en donde de nuevo asomará la burlona ironía de los diablos:

> E era tan luenga que omne non podía ver el cabo d'ela; e salía dende muy grand calentura, e fincó el cavallero fuera por miedo de entrar allá, e demandáronle los diablos que qué esperaba, o qué tardava e por qué non iva su vía, que aquella cassa donde salía aquel fumo e la calura, vaño era, e allí se avía de vañar, quisiese como [non] quissiese *(íd.)*.

Contempla, dentro, calderas con metales hirviendo, donde hombres y mujeres, en distintas posturas, yacen «samurgados». El séptimo asciende a un otero, en donde las almas se mostraban «encorvados sobre los dedos de los pies» (230), afligidas por un «cierço» helador antes de ser sumidas en «un río muy fediente e muy frío». El octavo corresponde a un pozo de llamas, al que es arrojado, momento en el que sufre una pasajera vacilación, que permite generar intrigas internas en torno a un relato cuya efectividad depende de esas variaciones:

> Et el cavallero fiava de la merced de Dios e despreciava las promessas dellos diablos, e estonçe echáronse los diablos en el pozo, e tiraron consigo al cavallero que por poco non se le fuera olvidado el nombre de Dios, mas recordósse e reclamó el nombre de Dios, assí como pudo, e luego fue librado de aquella peña de la boca del infierno (230).

Porque, en efecto, hasta este punto había estado recorriendo el purgatorio, a pesar de los tormentos descritos[190]; en ese pozo, en cambio, sí que empieza el verdadero reino del horror:

---

[190] La paradoja es señalada por Le Goff: «El purgatorio descrito en el tratado del monje de Saltrey está muy próximo al Infierno. Es un infierno transitorio del que por fin las almas y los visitantes escapan. Todo lo que allí ocurre, incluso los gestos y he-

> Et salieron otros diablos e dixiéronle assí: •¿Qué fazes o qué esperas? Dixiéronte nuestros conpañeros que aquí era infierno; mintiéronte, mas nós te levaremos al infierno• *(íd.)*.

Sólo lo distingue desde lejos, mientras cruza el noveno de los espacios, un puente colgado sobre un río hediondo[191], cuyos peligros se enumeran[192], pero que logra pasar invocando a Dios. Era el último de los ámbitos de este variopinto purgatorio[193] del que sale para penetrar en el paraíso terrenal[194], descrito no tanto por detalles espaciales[195] como por los moradores que lo ocupan y que salen, con prontitud, a su encuentro para colmarlo de revelaciones espirituales:

> •Hermano, con el ayuda de Dios, lo que deseeste ver vídolo as: los tormentos dellos dañados e la fulgura dellos salvos. Bendicho sea el Señor que te dio tal firmedumbre en tu coraçón que con la su gracia pasaste fasta acá firmemientre todos los tormentos, et cuál es el logar tan bien aventurado do tú estás agora• (232).

Se descubre, ahora, el verdadero sentido del texto, la presentación de los límites y las funciones (dogmáticas) que cumple el purgatorio:

---

chos que se cumplen, son los del Infierno•, *Lo maravilloso y lo cotidiano*, pág. 46. Nótese que poca diferencia hay con el ámbito infernal que es descrito en el *Libro de don Túngano*, en el que, sin embargo, sí se va separando a los pecadores en función de las faltas cometidas.

[191] Como indica Path, comentando este motivo, la referencia proviene de San Gregorio Magno, aunque •el puente que se ensancha se aproxima más al de la *Visión de Adamnán*•, *El otro mundo en la literatura medieval*, pág. 124.

[192] •La primera cossa era mucho desnalabre, en guissa que non podíe ý omne fincar pie; la segunda que era tanto de angosta e tanto de delgada que ninguno non podíe ý estar; la tercera cossa que era tanto [alta] que era grave cossa de ver fasta en somo•, 230.

[193] •La inmensidad de los elementos del purgatorio puede deberse ciertamente en parte a la voluntad de impresionar al héroe y al lector (o al oyente), pero sobre todo me parece ver aquí las incertidumbres del autor sobre la geografía del purgatorio y su deseo de dejar al caballero cierta libertad de gestos y movimientos en esos espacios sin fronteras visibles•, J. Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano*, pág. 49.

[194] Véase Mário Martins, •Viagens ao paraíso terreal•, *Brotéria*, 48 (1949), páginas 529-544.

[195] Aunque no pueden faltar los esperables: el •adarve muy grande e muy alto•, el •olor tan dulçe• y, por supuesto, los •prados verdes, leños de árboles e de yerbas de muchas maneras, que ollían tan bien que del olor d'ellas podría omne vevir por siempre; allí nunca fazíe noche nin oscuridat, ca el resplandor del çiello lo alumbrava con perdurable claridat•, 231.

> «Todos oviemos a passar por allí ante que legásemos acá a esta folgura, todos aquellos que tú viste allá penar, cuando fueren allá purgados, vernán acá e serán salvos por las missas que son cantadas por ellos, e los salmos que son rezados por ellos, e las oraciones que son fechas, e alimosnas que son dadas por ellos les libran de las penas grandes e pónenlas en las menores, fasta que sean libradas de todas» *(íd.)*.

Hay, así, una enseñanza doctrinal enhebrada en estas peripecias ultramundanas, una invitación, también, a servirse del aparato eclesiástico (las misas y oraciones que deben ser encargadas, las limosnas que deben ser libradas) para lograr sacar de parajes tan siniestros a las almas de los conocidos y los familiares[196]. Idéntico valor cumple la escena en la que el caballero divisa, desde un otero, la entrada al Paraíso celestial, momento en el que recibe el «comer» que Dios diariamente envía a las almas:

> Abés avía feneșçido la palabra, cuando desçendió del çiello assí como flama de fuego e cubrió todo ese logar, e man a mano desçendió sobre las cabeças d'ellos e entre el cavallero, e sintió el cavallero tan grand dulçedumbre que non sopo si era muerto nin si era vivo *(íd.)*.

El significado de la metáfora eucarística es claro. Confortado por ese alimento espiritual, debe regresar al orden de la realidad, ya redimido del pecado que había cometido. Inversamente, desanda los pasos dados para toparse con los mismos seres: los diablos, que ahora lo rehúyen, los quince varones, que señalan la brevedad del tiempo transcurrido en el Otro Mundo[197], el prior, que le pide que permanezca aún otros quince días en la iglesia. La transformación del ser del caballero, el cumplimiento de la dimensión espiritual que ha adquirido, la verifica al convertirse en «cruzado», marchar a Ultramar e ingresar, a su regreso, en una orden religiosa.

Ningún elemento falta, por tanto, en esta breve pieza hagiográfica, con estructura de libro de viajes, para que se convirtiera en uno de los textos preferidos de la imaginería medieval sobre el Otro Mundo.

---

[196] No es extraño que Ramón de Perellós girara visita al Purgatorio de San Patricio en 1397 para comprobar si en él se hallaba Juan I, el rey de Aragón; y al parecer lo encontró; al menos, así lo cuenta en un curioso *Viatge;* véase A. G. Solalinde, págs. 252-253.

[197] «Ya, hermano, bien sabemos que linpio eras e purgado de todos tus pecados, e en tu tierra amaneçe e quiebran los alvores, e el tu tiempo de te ir es legado, et si el prior de la eglesia, que verná después de la missa con su proçessión, e non te fallare a la puerta desfiuzará luego de ti, et cerará la puerta et tornarse á», 233.

8.4: LA LITERATURA CATEQUISMAL

La reforma eclesial en la Península comienza a impulsarse, tímidamente, en la primera mitad del siglo XIV (§ 7.5), pero sólo alcanza un cierto auge, una vez afirmados los territorios hispánicos, administrativa y militarmente, tras la expulsión de los benimerines por Alfonso XI, en jornadas memorables en las que anduvo diligente don Gil de Albornoz, como lo cuenta la crónica de este monarca[198]. Y conviene la referencia a este arzobispo de Toledo por cuanto no sólo fue uno de los inspiradores de la trama legislativa que lograra armar Alfonso XI en torno al *Ordenamiento de Alcalá* de 1348 (§ 7.2.3.2), sino a la vez uno de los principales soportes de la política regalista con que este rey pretendía sojuzgar a la nobleza[199]; pero también el egidiense se mostró activo en la convocatoria de sínodos y en la elaboración de constituciones con las que pretendía reglamentar los distintos aspectos, jurídicos, doctrinales e incluso humanos, de la sede arzobispal que se le había encomendado, siendo la más conocida de sus promulgaciones la *De vita et honestate clericorum*, tan fácil de conectar, como se ha hecho repetidamente, con las preocupaciones que guiaban a un Arcipreste de Hita a componer un cancionero en el que, por algo, aparece este arzobispo como pesquisidor de las costumbres, poco moderadas, de ciertos clérigos de Talavera:

> Allá en Talavera, en las calendas de abril,
> llegadas son las cartas del arçobispo don Gil (1390*ab*)[200].

---

[198] Así se prepara la jornada de Tarifa: «E como quiera que ante que allí llegasse avía confessado, e traía sienpre consigo el su confessor, pero en aquella mañana confessó, e don Gil, arçobispo de Toledo, primado de las Españas, díxole la missa e comulgó, e el rey resçibió el cuerpo de Dios con grand devoçión e muy omildosamente como fiel christiano e verdadero», 323*r*a, amén de otras actuaciones más ardidas: 324*v*ab.

[199] Véase J. M. Nieto Soria, *Iglesia y poder real en Castilla (El episcopado, 1250-1350)*, Madrid, Universidad Complutense, 1988, págs. 47-48.

[200] Poema que ha sido analizado desde varias perspectivas; José Jurado, por ejemplo, lo considera una *consolatio sacerdotum*: «*Libro de Buen Amor*, vv. 19bc. Problemas de crítica textual», *BRAH*, 185 (1988), págs. 347-391; A. Pérez Martín lo enmarca en el conocimiento que tenía Juan Ruiz de «El derecho común en el *Libro de buen amor*», *AHDE*, 67:1 (1997), págs. 273-293. Recuérdese que ésta es la ocasión, apuntada por la crítica, para situar la supuesta prisión del Arcipreste, que tan literaria-

Todo el orden escolar y universitario se pone al servicio de este afán reformador, impulsado desde las sedes episcopales, pues no en vano se necesitaban clérigos y predicadores capacitados para difundir las nuevas ideas[201]; ese círculo de renovación espiritual promueve tratados y catecismos que sirvan para estos fines[202]; es cierto que buena parte de esta producción religiosa (amén de las constituciones y promulgaciones sinodales)[203] se redacta en latín, pero la necesidad de garantizar una amplia difusión de esta doctrina obliga a que, poco a poco, estos opúsculos, así como los propios sermones, utilicen el cauce de las lenguas vernáculas. La mejor demostración de este proceso la ofrece un breve catecismo, compuesto por D. Gil de Albornoz, y que en buena medida contiene la estructura de ideas de tratados de mayor enjundia, como el que se deberá luego a la pluma del arzobispo hispalense Gómez Álvarez de Albornoz.

8.4.1: *El «Catecismo» de Gil de Albornoz*

En el ms. escurialense ç-iv-2, entre sus fols. 99*r*-103*r*, figura esta breve pieza de catequesis, que muy bien, como ha propuesto su editor, Derek W. Lomax, puede atribuirse, ya a la pluma, ya a la iniciativa, de quien fuera arzobispo de Toledo[204]. En principio, poco de original hay en el opúsculo, pues parece traducción directa del *Tractatus brevis de articulos fidei* de don Juan de Aragón, cuñado de don Juan Manuel, y predecesor de Albornoz en la sede toledana, justo en los años más difíciles de las tutorías de Alfonso XI, cuando el noble escritor se afanaba, por todos los medios, en ganar la ciudad de Toledo para su causa; con todo, la relación entre don Juan

---

mente describe, por ejemplo, Juan Beneyto, *El cardenal Albornoz (canciller de Castilla y caudillo de Italia)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1950, págs. 95-98.

[201] José María Soto Rábanos, «Pedagogía medieval hispana: transmisión de saberes en el bajo clero», *REFM*, 2 (1995), págs. 43-57. Ya se avisaba en el *Libro de los gatos*: «Otrosí muchas vezes que ponen los obispos algunos curas que non son letrados, e non entienden qué cosa son pecados, antes ay en ellos muchas mallas condiçiones. Estos tales nunca amonestan al pueblo», ed. de B. Darbord, París, 1984, pág. 77.

[202] Véase *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, ed. de J. L. Martín y A. Linage Conde, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1987.

[203] Aparecen ordenadas en J. Sánchez Herrero, «La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236-1553», págs. 1054-1080, resumen de un trabajo más amplio: «Los concilios provinciales y los sínodos diocesanos españoles, 1215-1550», *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali*, 3:5 (1981), págs. 113-181, y 4:7 (1982), págs. 111-197.

[204] Véase «El catecismo de Albornoz», en *El Cardenal Albornoz y el Colegio de España*, Bolonia, Publicaciones del Real Colegio de España, 1972, I, págs. 215-233.

Manuel y don Juan de Aragón fue notable (I, 1109-1110), y entre ambos se cruzaron peticiones de traducirse mutuamente distintas obras; quería el primado que el noble vertiera al castellano su comento latino sobre el «Padrenuestro» y éste pretendía, nada más y nada menos, que el arzobispo hiciera lo propio con su *Libro del cavallero*. Sea como fuere, este don Juan de Aragón, estimable letrado[205], compiló esta suma doctrinal con la pretensión de instruir a los simples clérigos de clerecía, que seguían siendo los más[206]; no otro tiene que ser el propósito de don Gil al traducirlo años después, extractando los principios doctrinales más importantes y comprimiéndolos en párrafos que permitieran su rápida asimilación; su comienzo no puede ser más certero en este aspecto:

> Conviene a saber que los artículos de la fe son catorze, e d'estos catorze los siete primeros pertenesçen a la divinidat e los siete otros pertenesçen a la humanidat de Jhesu Christo (220).

Sin indicación alguna, y casi reducidas a fórmulas mnemotécnicas, van ordenándose frases yuxtapuestas con la materia anunciada, sin desarrollarla bajo ninguno de los aspectos *(auctoritates*, trama «exemplar», amplificaciones doctrinales) que pudieran ser esperables: aquí se busca, simplemente, vertebrar los elementos esenciales de un contenido doctrinal:

> E los siete artículos que pertenesçen a la divinidat son estos que se siguen. El primero es que Dios es uno en exsençia e en sustançia. El segundo artículo es que en esta mesma esençia divinal el Padre es Dios e non es engendrado nin salle de ninguna cosa. El terçero es que el Fijo es Dios e es engendrado del Padre (220-221).

No necesita más a quien sólo se le pide que memorice los principios básicos de un saber religioso que, en ocasiones, aparece cifrado en versos latinos, como si representaran el punto de origen del propio catecismo vernáculo[207].

---

[205] Resume Lomax: «Hijo de Jaime II de Aragón, acumuló quince pingües beneficios antes de alcanzar la sede primacial a los 18 años; pero no era ningún mero sinecurista. Bien preparado y concienzudo, caritativo y piadoso, reunió varios sínodos y se embarcó en una reforma seria de su archidiócesis», pág. 218.

[206] «Incipit tractatus brevis de articulis fidei, sacramentis ecclesie, preceptis decalogi, virtutibus et viciis compilatus ab inclito et reverendissimo in Christo patre et domino domino Iohanne divina providentia patriarcha Alexandrino ac administratore ecclesie Tarragone pro instructione simplicium clericorum», 225. «En la exposición de los mandamientos se advierte el interés por que sea aprendido de memoria, añadiendo unos versos de difícil recordación», J. Sánchez Herrero, «La literatura catequética en la Península Ibérica», pág. 1083.

Sólo en la exposición de los sacramentos se ofrece un desarrollo más amplio, preocupado por ordenar aspectos como definición, materia, forma y administración, punto en el que suelen aclararse diversas dudas que tenían que haber surgido de una casuística real, sobre la que ahora se quiere prevenir:

> El que puede dar este sacramento e ha de babtizar es el sacerdote e cura proprio al que·l' perteneșçe babtizar de su ofiçio, pero si temiese peligro de muerte puede babtizar el diácono o el subdiácono o otro clérigo o lego o muger e aún el padre o la madre non podiendo aver otro que babtizase la criatura. E en este caso non avría entre ellos conpadradgo. E aun puede babtizar el judío o moro o el herege aviendo entençión de fazer lo que faze Santa Eglesia. E si fuere dubda de alguno si es babtizado o non, dévelo babtizar diziendo estas palabras: (222).

Quien se entretiene en aclaraciones de este tipo, muchas de las cuales estaban ya en el *Setenario*, es porque habrá tenido que enfrentarse a casos que requirieran estas precisiones doctrinales. En este sentido, una de las preocupaciones básicas del catecismo consiste en entregar las fórmulas por las que los sacramentos se tienen que administrar correctamente; ésta es una de las pocas ocasiones en que hay una mínima amplificación de ideas:

> La forma d'este sacramento en que se torna el pan en cuerpo de Jhesu Christo son las palabras que Él dixo el jueves de la çena sobre la tabla a los sus disçípulos que son éstas, «Hoc est enim corpus meum». E las palabras en que se torna el vino e el agua en sangre de Jhesu Christo son éstas *(íd.)*.

Puede haber variaciones, como ocurre en el caso del matrimonio, que se dejan al albur de las circunstancias:

> La forma d'este sacramento es las palabras de presente así como si dize la muger, «Yo te tomo por mi marido», e el varón, «Yo te tomo por mi muger», o otras semejables o algunas señales por que se muestre que consienten el uno en el otro para que entre ellos sea el matrimonio o el casamiento (223).

---

[207] Es una de las pocas ocasiones en que aparece una voz expositora, en un plural integrador de unos receptores a quienes se revela la fuente esencial de las ideas que se están exponiendo: «E esto avemos por estos versos que se siguen», o tras los artículos de la humanidad: «e esto avemos por estos verssos», 221.

Tras la materia sacramental, toca el turno a los mandamientos, a las virtudes, a los pecados y a las obras, tanto de misericordia como espirituales[208]. Breves fórmulas de carácter didáctico señalan el cambio de tema:

> Otrosí devemos saber que los mandamientos de la ley de Dios son diez (223). Otrosí es a saber que los pecados mortales son siete (225). Otrosí devemos saber que las obras de misericordia son catorze *(id.)*.

Sólo en el orden de los mandamientos puede encontrarse algún pasaje descriptivo, que pretende recrear una situación que haga reconocible el pecado o la falta[209], y cuando avanza un poco más la materia, en el punto de las virtudes, alguna explicación de carácter etimológico[210], pero sin pretensiones de ampliar un contenido que no se quiere sacar de los estrechos límites a que ha sido encerrado. En esta primera mitad del siglo XIV, bastaba con aprenderlo; luego, sobre esta mínima estructura de ideas, podrían ya desarrollarse exégesis más profundas, algunas de ellas convertidas en modelo de vida espiritual; tal es el propósito que se fija uno de los más célebres arzobispos de Sevilla, sin desviarse un punto de su cometido pastoral.

8.4.2: *El catecismo de Gutierre de Toledo*

El mismo modelo de enseñanza catequismal aparece en esta breve pieza de don Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo entre 1377 y 1389[211], conservada entre los «estatutos y constituciones» que el propio don Gutierre fijara para su sede y que se custodian en el *Libro Becerro* del Archivo de la catedral ovetense[212]; el encabezamiento del texto vincula la autoridad áulica de su redactor al ministerio pastoral a que se debe:

---

[208] Ésta es la sección que debió de añadir Gil de Albornoz al catecismo latino del infante don Juan; como indica Sánchez Herrero, lograba con ello dar a su obra «su forma perfecta septenaria», «La literatura catequética en la Península Ibérica», página 1084.

[209] Aun siendo tópico, puede citarse: «El noveno mandamiento es "Non cobdiçiarás la muger agena." Contra este mandamiento fazen los que catan a las mugeres agenas e las cobdiçian, e las mugeres que se afeitan e componen por que las cobdiçien los omnes», 224.

[210] «Las virtudes son siete, e d'estas siete cuatro son que pertenesçen a buenas costunbres e dízenlas cardinales *a cardine* que quiere dezir "quiçial", porque así como la puerta se buelve en el quiçio así la vida del omne bien ordenada se deve bolver en estas cuatro virtudes que son éstas», 224.

[211] Las renovaciones que impulsa y el contacto permanente que mantuvo con la corte (Juan I le nombró conde de Noreña) han merecido el estudio de F. J. Fernández Conde, *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (1377-1389). Reforma eclesiástica en la Asturias bajomedieval*, Oviedo, Universidad, 1978, págs. 122-127.

> Aquí comiença el cuaderno que ordenó el onrado padre et señor don Gutierre, por la graçia de dios et de la Santa Eglesia de Roma obispo de Oviedo, chançeller mayor de la reina, oidor del rey e del su consejo, en la primera santa signado que çelebró en la su eglesia catedral de Oviedo (451).

El dato es importante, puesto que el primer sínodo se celebra en el mismo año de 1377 en que ocupa la silla episcopal[213]. A continuación, se determina el contenido, que no difiere apenas de la materia ya esbozada en el de don Gil de Albornoz:

> De los artícolos de la fe, et de los sacramentos de Sancta Eglesia, et de los diez mandamientos et las siete vertudes, et de los siete pecados mortales, et de las obras de misericordia, para que las sepan de coraçón las curas de cada eglesia et enformen a sus feligreses en ellos, çiertos días del año *(íd.)*.

Del Concilio de Valladolid de 1322 a esta declaración de intenciones no hay diferencia alguna, puesto que las necesidades son las mismas[214]: construir una estructura de doctrina cristiana que pueda ser fácilmente asimilada (y nótese la advertencia: saber «de coraçón») y difundida. Los artículos de la fe se dividen en los dos bloques correspondientes, relativos a la divinidad y a la humanidad de Jesucristo, sin ningún tipo de comentario. Sobre los sacramentos se aclaran o se previenen dudas sobre su imposición, a la vez que se explicita la mínima trama formularia que debe emplearse:

> El primero es bautismo por el cual se faze el ome cristiano: la materia d'este sacramento es agua verdadera natural, et non agua

---

[212] El catecismo ha sido editado en varias ocasiones: por F. J. Fernández Conde, *op. cit.*, págs. 451-456; por A. C. Floriano Cumbreño, «Un catecismo castellano del siglo XIV», *REP*, 3 (1945), págs. 87-99; y por J. Cuesta Fernández, «Un catecismo del siglo XIV en lengua española», *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 13 (1959), págs. 3-14. Se cita por la ed. de Fernández Conde.

[213] Véase J. Sánchez Herrero, «La literatura catequética en la Península Ibérica», página 1056.

[214] J. Sánchez Herrero señala: «Casi todos los documentos conciliares y sinodales de esta época se refieren a la *tabla*, cartilla o cuaderno de pergamino donde debía estar escrita la doctrina cristiana, y que se encontraría pendiente en las iglesias para uso de los fieles», «La enseñanza de la doctrina cristiana en León y Castilla», pág. 152.

> artifiçial, así como es agua ardiente o rosada, que en tal agua non se podría fazer el bautismo. La forma d'este bautismo son estas palavras: «Ego te bautizo...», que quier dezir... (452).

En el sacramental se habilitan formas pronominales en plural que pueden convertirse fácilmente en esquemas de adoctrinamiento:

> La obra que nos faze este sacramento et la prod que nos viene d'él es que se perdonan en él todos los pecados originales et mortales et veniales et toda culpa et pena *(id.)*.

Se insiste, de modo especial, en el valor de la penitencia, con los mismos conceptos con que se afirmara la red de ideas de los confesionales:

> El cuarto sacramento es penitencia et deve ser resçebido del propio saçerdote a lo menos una vez en el año a la Pascua de Resurrecçión. La materia d'este sacramento se parte en tres partes: la primera es contriçión del coraçón por la cual deve l'omne dolerse del pecado que fizo et proponer de non pecar adelantre, la segunda es confesión de la boca por la cual deve omne confesar todos sus pecados al su propio saçerdote entregamientre, la terçera, enmienda que deve fazer según el mandamiento de su confesor (453).

Con esta preocupación, la tabla de los mandamientos acoge no sólo el precepto, sino las desviaciones esenciales que contra el mismo pudieran alzarse:

> El primero mandamiento es que el omne aya et onre un solo Dios et non muchos; contra este mandamiento fazen todos los encantadores et adivinos et sorteros et agoreros et los que paran mientes en los sueños (454).

Tratados de mayor enjundia, como el de don Pedro Gómez Álvarez de Albornoz, permitirán que este simple esquema adquiera un desarrollo más amplio, por la posibilidad de insertar «exemplos» o un amplio anecdotario, dada la tipología de caracteres prevista:

> El nono mandamiento es non cobdiçiarás la muger agena: contra este mandamiento fazen los que catan las mugeres agenas et las cobdiçian, et las que se afeitan et las que se demuestran por que las cobdiçien los omes (455).

Las virtudes cardinales se muestran desde la conocida glosa etimológica[215], cuyo valor culto se complementa con términos coloquiales de gran eficacia expresiva:

> La cuarta es temperançia: a ésta pertenesçe atemprar las cobdiçias desordenadas señaladamientre en los movimientos desordenados de la carne et de la garganteria[216] *(íd.)*.

El tratado se cierra con el contraste entre pecados mortales y virtudes y con un rápido repaso a las obras de misericordia, tanto corporales como espirituales, que es una de las preocupaciones de estas piezas vernáculas; las fórmulas mnemotécnicas siguen los modelos latinos:

> Et estas siete obras de misericordia se siguen en este verso: *Pasco, poto, colligo, tego, visito, libero, condo* (456).

En resumen, don Gutierre es otro eslabón más en este proceso de transmisión de un contenido doctrinal que sirve tanto para conocer la trama de pensamiento religioso de esta centuria como para analizar unos procedimientos de enseñanza catequismal que siguen vivos, al menos, hasta el concilio de Alcalá de Henares de 1480, fecha a partir de la cual comienzan a componerse las *cartillas* escolares[217].

8.4.3: *El Ms. 77 de la Biblioteca Menéndez Pelayo*

El Ms. 77 de la Menéndez Pelayo es una preciosa miscelánea que reúne piezas singulares de la literatura catequismal producidas en la primera mitad del siglo XIV, incluyendo varios poemas clericales de cuaderna vía; recuérdese que el más conocido es el *Libro de miseria de omne*, un romanceamiento del *De contemptu mundi* del papa Inocencio III, que encaja, perfectamente, en el ámbito de la cortesía religiosa y moral que construye doña María de Molina[218]; la crítica social y política de sus estrofas coincide con argumentos similares expuestos por Ferrán Sánchez de Valladolid, entremetidos en las *estorias* de Garfín y Roboán o asumidos, incluso, por don Juan Manuel; lo mismo ocurre con el desolador panorama de los problemas y corrupciones que afectaban a la vida religiosa en sus diversos estamentos; buena parte de las piezas de este ms. santanderino, amén de coincidir con los procedimientos descriptivos y con los recursos de intensificación de la literatura «molinista», inciden en la necesidad primero de desterrar los vicios y pecados de la clerecía para poder, después, cumplir la misión pastoral de la cura de almas que esos clérigos tienen encomendada[219]; por este motivo, las tres líneas temáticas que el códice descubre, aun sin orden aparente y con muchos de sus textos mútilos[220], comparten la red de expectativas de la producción letrada que se alumbra en la corte de Sancho IV: el valor de la penitencia, los textos oracionales, la utilización de *exempla*, asociados o provenientes de diversas colecciones de *vitae*.

---

[215] «Las vertudes son siete et d'estas siete las cuatro son las que pertenesçen a buenas costunbres et dízenlas cardinales *a cardine* que quiere dezir queçial porque así como la puerta se abuelve en el quiçial, así la vida del omne bien ordenada se deve volver en estas cuatro vertudes et son éstas» (455).

[216] Recuérdense el *Libro de buen amor*: «Al león gargantero respondió el cavallo» (299*a)* y el *Libro de los gatos*, xii y xxxiv.

[217] Un verdadero género editorial: véanse P. Cátedra, «Límites de control del libro infantil. (Reformas religiosas y *cartillas* escolares en el primer tercio del siglo XVI)», en *La formation de l'enfant en Espagne aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles*, ed. de A. Redondo, París, Publ. de la Sorbonne-Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1996, págs. 327-349, más su ed. de Andrés Flórez, O.P., *La Doctrina cristiana del ermitaño y niño (Valladolid, 1552)*, Salamanca, 1997; V. Infantes, «De la cartilla al libro», *BHi*, 97 (1995), págs. 33-66, más *De las primeras Letras. Cartillas y doctrinas españolas de los siglos XV y XVI*, Salamanca, Universidad, 1998.

Otra cuestión es que el ms. se formara a finales de la centuria o principios, incluso, del siglo XV[221], por alguien que reúne varias piezas de instrucción religiosa para agruparlas en un solo volumen; es preciso distinguir el interés del creador del códice, con el valor particular que poseen sus materiales, surgidos en buena medida de un proceso de descomposición de la autoridad real y religiosa que sucede, de modo especial, en las primeras décadas del siglo[222]; por ello se pone tanto interés en promover una formación clerical, para la que serían instrumentos de gran ayuda estos textos, que pudieron circular en solitario, aunque varios de ellos preserven trazas, formales y «autoriales», de haber estado unidos; por otra parte, la abundante anotación marginal testimonia una consulta, real y frecuente, de estas obras.

---

[218] Véase *Poesía española 1*, págs. 417-425; sobre este poema, al margen de las ediciones de M. Artigas, Jane E. Connolly o P. Tesauro, es importante la línea de investigación promovida por Gregorio Rodríguez Rivas, desde su tesis doctoral de 1991; así, «En torno al autor, lengua original y fecha de composición del *Libro de miseria de omne*» concluye que el poema «se compuso en la primera mitad del siglo XIV. Más concretamente, antes de 1348», *RLM*, 4 (1992), págs. 187-196; pág. 196.

[219] Con acierto, Jesús Menéndez Peláez ha editado estos materiales con el título de «Una "disciplina clericalis" castellana en la Baja Edad Media: El Ms 77 de la Biblioteca Menéndez Pelayo. I-Edición del texto», *Ar.* 41-42 (1991-1992), págs. 347-388. Otra reseña de su contenido ha sido planteada por C. Soriano y A. Miranda, «Nueva descripción del manuscrito 77 *(Miseria de omne)* de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander», *RLM*, 5 (1993), págs. 279-285, para enmarcar la transcripción de uno de sus textos ejemplares (véase, luego, § 8.4.3.3.1).

[220] Señala J. Menéndez Peláez: «El códice consta de 150 folios numerados a lápiz por el propio Artigas. Se trata, no obstante, de una enumeración que no fue la original, ya que en varias ocasiones los cuadernillos presentan determinadas mutilaciones [...], lo que hace que muchas de las partes doctrinales de los textos se vean, en ocasiones, bruscamente interrumpidas», pág. 346.

[221] Datación que pusiera ya de manifiesto M. Artigas al dar a conocer el *Libro de miseria de omne*: véase *Un nuevo poema por la cuaderna vía*, Santander, J. Martínez, 1920.

El códice, sin contar con el *Libro de miseria de omne,* reúne dieciocho muestras de diversos opúsculos, conservados en mayor o menor medida, y que pueden agruparse, para su estudio, conforme a los tres núcleos de contenido antes apuntados.

8.4.3.1: Los tratados penitenciales

Una de las ideas que da sentido al conjunto del códice es la penitencial; de hecho, comienza con una reflexión vinculada a la naturaleza de los pecados capitales (2*v*-4*v*), en la línea de análisis parecidos expuestos en tratados de carácter legislativo *(Setenario, Partida I)* o doctrinal (los *Castigos de Sancho IV)*; la materia conservada de esta primera parte revela una estructura homilética, puesta de manifiesto, por ejemplo, en la enumeración de los aspectos con los que se analiza uno de los conceptos básicos también para la ficción caballeresca, el de la «soberbia», con un bagaje notable de *auctoritates;* no obstante, parece que le asistía la pretensión de tratar de todos los pecados, dado el comienzo:

> El primero pecado es soberbia, que es reina e raíz de todos los pecados (349, 1-2).

Esta propuesta se complementa con San Agustín, a fin de articular una primera distinción de significados:

> La soberbia es comienzo de todo mal e de todo pecado por tres razones: la prima por la causa que es fallada en todo peca-

---

[222] Y no es menor el problema que señala J. M. Nieto Soria: «El que se pudiera distinguir entre dos jurisdicciones, una eclesiástica y otra regia, fue con frecuencia motivo de conflicto entre prelados y monarcas, estando en muchas ocasiones provocada esta conflictividad por la propia falta de definición de ambas jurisdicciones», *Iglesia y poder real en Castilla*, págs. 165-166.

> do, que es menosprecio de Dios, el cual es en la soberbia [...] La segunda razón, porque la soberbia fue el primero pecado, ca por este pecado el diablo en el cielo e el omne en el paraíso pecaron. La tercera porque d'él nascen otros muchos pecados que son inbida, según suso es dicho; e de la invidia, ira; e de la ira, acidia; e de la acidia, avaricia; de la avaricia, gula; de la gula, luxuria *(íd.)*.

El desarrollo es original porque implica la construcción de un discurso que quiere renovar, con otra ordenación, ideas y nociones que eran comunes a toda esta serie de tratados; lo mismo sucede al presentar los pecados de la codicia y de la lujuria, mostrados también como «raíz de todos los males». Tras esta introducción, se aborda un contenido ligado a los siete males que derivan de la soberbia, con una serie de *ditados* o cláusulas rimadas en latín, acompañadas de su correspondiente traducción, un aspecto que sugiere una posible utilización sermonística de este desarrollo temático.

Como se ha apuntado, el texto queda interrumpido y avanza, hasta el fol. 53*v*, el *Libro de miseria de omne,* con un contenido que no contradice en nada a la dimensión penitencial con la que el ms. se abre; es más, un parágrafo tan arbitrario como pudiera parecer el *Septem etates hominis* (79*r)* contribuye, a su manera, a la formación de un confesor que, para su pesquisa, tiene que preocuparse por conocer los aspectos varios de la naturaleza humana; por ello, la siguiente pieza (79*r*-79*v)* enumera los pecados que se pueden cometer, bien por omisión, bien por desearlos con el corazón; muchas de las circunstancias que aquí se perfilan constituyen el soporte de un tratamiento ejemplar, muy parecido al que desarrollan los *Castigos de Sancho IV* o el mismo *Zifar*:

> Los pecados que comete son éstos [...] menospreciar la iglesia, fuir las predicaçiones, non resestir a las tentationes, non se confesar, non rescebir el cuerpo de Dios a lo menos una ves en el año, non honrar a su padre e a su madre, non conoscerse a sí mismo e reprender su conciencia, menospreciar e non complir las penitencias que le son dadas (352).

Un grado mayor de complejidad poseen los «cánones penitenciales» (80*r*-84*r)* que figuran a continuación y en los que se apunta al posible receptor de estos materiales, desde una voluntad compositiva que aparecerá, más adelante, en otras piezas:

> Todo sacerdote deve saber cánones penitenciales, ca en otra manera non le puede llamar nombre de sacerdote, para saber qué penitencia meresçe la persona por cada pecado que façe, acatan-

> do todavía la persona e su complesión qué carga puede sofrir, o si es libre o siervo. E por tanto me trabajé de los poner aquí (353).

Se determinan, luego, cuarenta y cuatro cánones que no llegan a adquirir un orden preciso, aunque sí se pueden entrever ciertos planos temáticos: a) 1-10: desviaciones carnales cometidas por los sacerdotes, b) 11-14: homicidios, c) 15-30: falsedades en general y faltas cometidas contra los sacramentos y d) 31-44: pecados de los fieles contra la Iglesia.

Lo importante, con todo, es la aparición de ese expositor que, conforme avance el códice, irá ganando en presencia, como lo demuestran los dos pequeños manuales de penitencia que cierran este desarrollo, casi ya en el final del volumen.

El primero de ellos (118*v*-129*v*) no es una *summa confitendi* al uso, sino una suerte de homilía sobre la penitencia con los debidos apoyos escriturarios y ejemplares, pensados para conmover a unos oyentes e inducirlos a practicar este sacramento[223]. Se trata de articular una guía sobre los aspectos que deben rodear la preparación de la penitencia; por ello, no es posible encontrar, como en otros manuales, una relación de pecados, sino, más bien, una exposición de los conceptos esenciales sobre la naturaleza del sacramento, analizando básicamente la condición del pecador, con términos muy similares a los empleados por Juan Ruiz o don Juan Manuel. Con la primera idea que se ofrece, la de la gracia de Dios como medicina que necesita el confitente, el «yo» expositor recupera la voz, por medio de una amonestación sobre el modo en que debe todo cristiano arrepentirse en vida:

> Pues ciertamente yo así lo digo que Nuestro Señor Dios es mui piadoso e misericordioso, mas así digo que es justiciero. E digo que en esta presente vida faze misericordia e piedad, mas en la otra, justicia (375).

Y lo mismo ocurre con el auditorio, integrado en la estructura de ideas a través de las oportunas estrategias discursivas, como puede verse al enumerar las distintas actitudes de los pecadores y la contumacia que algunos muestran al no arrepentirse de los pecados:

---

[223] Isaías, incluso, parece proporcionar el *thema*, con una referencia («Como ecreçentáredes las vuestras oraciones non las oiré porque las vuestras manos son llenas de sangre», 375) que insiste en la necesidad de dirigir las oraciones a Dios con el corazón limpio y el modo en que se debe hacer penitencia; San Agustín apoya este concepto: «Verdadera penitencia es llorar lo pasado e otra vez non lo cometer», 375.

> Mas lo que es de dezir con dolor e amargura, hay muchos que nunca se curan de confessar sinon cuando veen la muerte ante sus ojos. E ay otros que nunca dexan los pecados sinon cuando non pueden usar d'ellos. Pues ciertamente los tales como éstos non dexan ellos los pecados, mas los pecados dexan a ellos. Pues si los tales como éstos van seguros de esta vida yo non lo sé, mas yo ruego a los que me oen que en las cosas dudosas siempre tomemos lo más seguro (376)[224].

Esbozado este preámbulo, que se reafirma con la recomendación de San Bernardo sobre la confesión sincera[225], el expositor realiza una prolija descripción del estado de los penitentes, con claras implicaciones «exemplares»: 1) los que se confiesan cuando se ven morir; 2) los que pasan un año sin confesarse y sólo gastan una hora en el sacramento, no dudando en atender más al cuerpo que al alma; 3) los que rechazan la penitencia, aunque hayan cometido graves pecados; 4) los que se vanaglorian de sus faltas; 5) los que se excusan, en vez de acusarse.

La *conclusio* lleva del pecador al pecado, mostrando cómo de cada una de esas transgresiones nacen en realidad tres, pues se ofende a Dios, a la madre Iglesia y a uno mismo. En este punto, se vuelve a recuperar la *similitudo* del físico, con un eficaz *exemplum*, que demuestra la máxima de Isaías del preámbulo: una mujer guarda en su corazón un grave pecado que no se atreve a confesar, aunque realiza continuas obras de misericordia; en un sueño, una voz le pide que le muestre el corazón; la mujer no lo hace y esa voz le enseña el suyo, lleno de sangre; a la mañana, despierta con las manos ensangrentadas y sólo podrá limpiarlas cuando se confiese; el expositor aplica la materia narrativa a su propósito:

> Pues ¿quién duda que las oraciones e limosnas d'esta muger, fechas con tanta devoción fuesen causa que manifestase su pecado? Pues por este ensiemplo e por otros muchos podemos entender que los pecados dexados a sabiendas de confesar que non pueden ser perdonados (379).

Lo mismo ocurre con la *similitudo* del físico, tan próxima a la de don Juan Manuel, como que una y otra proceden del mismo orden de ideas:

---

[224] También don Juan Manuel, como remate del Ex. VII, señalará: «A las cosas ciertas vos comendat / et las fuizas vanas dexat», ed. de G. Serés, pág. 44.

[225] «Dize San Bernaldo que nos confessemos una vez en el día de cuántas cosas nos acusare la conciencia», *id.*

> Para satisfazer, así mesmo, es necesario que cumpla la penitencia que le fuere dada de su confesor con mui gran diligencia e bien. Así como cuando la persona tiene alguna enfermedad en su cuerpo recibe mui de grado el bebrajo del físico, por amargo que sea, por la salud del cuerpo mortal, pues cuánto más deve recebir la penitencia del padre spiritual por el alma que por siempre á de durar *(íd.)*.

Con esta doble valoración de los efectos que derivan de la penitencia, se aborda el que sí puede llamarse verdadero manual de confesores (129*v*-135*v*), que no rompe la unidad de sentido del anterior discurso homilético ni contradice el ámbito de referencias del que proviene don Juan Manuel; de hecho, le sirve de eje temático la parábola del ciego que guía a otro ciego, sobre la que se articula el Ex. XXXIV del *Libro del conde Lucanor*; aquí, el propósito es el de construir, metafóricamente, dos figuras que sirvan para representar al confitente y al confesor:

> «Si el ciego adiestra al ciego, amos caerán en la foya», que quiere dezir más claramente: «Si el necio confesor asuelve de lo que non puede e el pecador non busca sabio confesor que le sepa bien asolver, amos caen en pecado» (379-380).

Se trata, por tanto, de amonestar al confesor para que cumpla debidamente su cometido. Las ideas son las previsibles: el confesor debe guiarse por el estado al que pertenece el confesante e interesarse por la devoción con que el domingo oye la misa, punto en el que vuelven a asomar las tópicas lamentaciones de predicación, algunas muy similares a los argumentos que usa don Juan Manuel:

> Mas lo que es de dezir con dolor, hay muchos que toda la semana expiden en las cosas mundanales e el día sancto del domingo [...] espiéndenlo en muchas banidades e muchas vezes madrugan toda la semana con mui grand diligencia por las cosas temporales, mas el domingo e las fiestas mala vez se pueden levantar al comienzo de la missa (380).

Se tiende, así, una estructura de ideas que se pretende acercar a la mentalidad de unos fieles que gastan el domingo en las tabernas[226] y que apenas saben las oraciones, aunque sí las «chufas e las burlas» (381).

---

[226] «E ay otros que después que an comido vanse para las tavernas e despienden allí todo el día en muchos juegos e en muchos juramentos e en muchas mentiras e en falsos testimonios e en muchas danzas e cantares, a las vezes en muertes de on-

Se instruye al sacerdote sobre los modos en que debe administrar la «medicina» al confitente, advirtiendo que debe reparar en las circunstancias de los pecados y en el grave problema que plantean las «restituciones», abordado ya por la *Partida I;* por lo mismo, no se puede absolver a quien oculta un pecado mortal[227], ha de regularse la penitencia conforme a la condición del pecador y amonestar al confitente para que no incurra, de nuevo, en tales desviaciones.

Como se ve, no hay una típica enumeración de pecados, como en otros manuales, puesto que lo que se persigue es instruir al confesor sobre las técnicas y conocimientos básicos por los que debe regular su oficio.

8.4.3.2: Los textos catequismales

No es sólo la formación del confesor la que se persigue, sino la construcción de un amplio abanico de conocimientos que permitan al clérigo adquirir una mínima maestría sobre las necesidades inmediatas de su labor. Por ello hay que proveer de oraciones, reglas y opúsculos devocionales.

8.4.3.2.1: Oraciones y ministerio sacerdotal

Pudiera extrañar la inclusión en este códice de un texto latino, arromanzado en su vocabulario, que no es más que un conjuro contra la gota, presentado como una oración litúrgica, con todo el aparato formulario religioso para envolver con maldiciones a la enfermedad dicha:

> Dios primeramente: guta, guta, nata malidita. Santa María te maledixo, Sant Pedro te contradixo: conjuro vos. Setuaginta gute per santos angelos, per santos archángelos, per santos apóstolos, per santos mártires, per santos confesores... (350).

---

bres, e allí gastan lo que tienen, mas para ofrecer el domingo en la iglesia o para dar por Dios, mala avez pueden aver solo un cornado», *íd.*

[227] Juan Ruiz parece detrás de estas advertencias: «Mas hay muchos que dexan la manceba en casa e vanse confesar para dezir misa», 381; y es que quien absuelve a un pecador no arrepentido comete también grave pecado, por lo que se vuelve a insistir en el pasaje evangélico: «Si el çiego adiestra al çiego, amos caerán en la foya», 381.

Este tipo de enfermedades se vinculaba a la presencia de lo demoníaco, de ahí que merecieran ser exorcizadas con las correspondientes letanías[228]; aquí es lo que ocurre, enumerándose las distintas posibilidades en que podía haber sido contraída o incluso el modo en que el mal debe abandonar el cuerpo:

> Conjúrote ut si es in capite ut descendas ad pectus e brachia e de brachiis ad pedes, de pedibus ad ungulas, de ungulis e de offibus e de omnibus membris e de omnibus conjunturiis cadas in terra e de terra in mari e de mari eas ad locum ubi galus non cantad, nec caries latrantat nec lucri paniste corrant nec tauri... (351).

Otro orden oracional ofrece un breve catecismo de la doctrina cristiana (84*v*-85*v*), formado con la intención de propiciar un mínimo conocimiento que asegurara la salvación:

> Aquí comienza la santa dotrina spiritual que todo christiano deve saber por que la pueda mejor obrar si se quiere salvar (356).

El contenido acoge diversas oraciones, muchas de ellas formularias, que debían servir para tales efectos: así ocurre con la de la señal de la cruz, con varios rezos en latín o con una cumplida evocación de los sufrimientos padecidos por Cristo, con un notable proceso descriptivo, como parte de afirmación de la voluntad del cristiano y de la piedad que debía manifestar:

> ... cuanto Tú, Señor, estavas puesto en la cruz con divino amor, con mui mansa [...], con descorrompidos miembros, con sangrentadas llagas, con corrientes ríos, tendidos los brazos con corrompidas venas, con corona de spinas mui dolorosa, las gotas de sangre descendiendo por los vuestros ojos e vendita cara, con corrompido coraçón, con amargo gusto, el cuerpo açotado, los pies enclavados, sufriendo muerte tan vituperosa... (357).

---

[228] Véase Enzo Franchini, «"Abracalabra". (Los exorcismos hispanolatinos en el Códice de la *Razón de amor*)», *RLM*, 3 (1991), págs. 77-94, más 4 (1992), págs. 213-214; son oraciones de claro carácter folclórico, que sobreviven bajo diversas formas, como ha demostrado José Manuel Pedrosa en varios trabajos: «Oraciones y conjuros tradicionales de Logrosán (Cáceres)», *Revista de Folklore*, 137 (1991), págs. 159-163; «Conjuros y ritos mágicos sobre la dentición infantil», *RDTP*, 48 (1993), págs. 155-167; «*Padrenuestros mayores y pequeños:* fuentes antiguas y difusión románica moderna de algunos conjuros mágico-religiosos», *Annali Sezione Romanza*, 36 (1994), págs. 29-48. Véase, también, «Parte II. Cap. III: Los sacramentarios mixtos. I. Los exorcismos», en M. Righetti, *Historia de la Liturgia II. La eucaristía. Los sacramentos. Los sacramentales. Índices*, Madrid, BAC, 1956, págs. 1080-1088.

En este plano, puede incluirse la oración referida a los gozos de la Virgen (94*v*-99*v*), una especie de prosa rimada, con estrofas de desigual medida. Se recorren los doce gozos con distintas invocaciones, que concluyen con el deseo de alcanzar una muerte religiosa[229].

8.4.3.2.2: La regulación de la vida eclesiástica

Corresponde a este propósito un breve fragmento, dedicado a las prácticas de piedad (86*r*) y a los ayunos que debían observarse a lo largo de once viernes, elegidos en función de las circunstancias señaladas por el año litúrgico, con los efectos correspondientes:

> Dize que sea bien çierto que si fuere bien contrito e bien confesado de todos sus pecados que a la ora de su muerte pluguiendo a Nuestro Señor que los ángeles levarán la su alma al çielo (357).

Mayor enjundia posee una verdadera *regula* de vida espiritual (104*r*-118*r*) que arranca de la admonición de San Gregorio sobre la frase de Cristo «Mucha es la mies e los obreros pocos», con la idea de demostrar que son pocos los clérigos que verdaderamente siegan la mies del Señor. Dos son los núcleos temáticos de este opúsculo: a) asegurar una definición de clérigo[230] y b) afirmar, con el Evangelio de San Juan, el estudio y la diligencia que todo eclesiástico debe poner en sus obras; es este cauce el que permite la exposición de siete recomendaciones fácilmente engastables en las primeras décadas del siglo XIV, pues arrancan no sólo de una promulgación sinodal, sino que aparecen entremetidas en toda esa trama de referencias religiosas que envuelven la producción literaria de este período: 1) la prevención sobre la simonía (con un *exemplum* de Reyes IV y la remisión a una *Summa confesorum*); 2) las costumbres de los clérigos, referidas además al uso indiscriminado de los espacios religiosos y los objetos litúrgicos[231]; 3) la identificación de la castidad a que deben someterse los clérigos con los buenos «exemplos» de vida que han de transmitir; 4) el cuidado de los fieles; 5) el rezo de las horas, con devoción y sin desviarse de otras hablas u oficios (con un *exemplum* de la *vita* de San Agustín); 6) el modo en que hay que precaverse del vino y de las mujeres (para lo que basta con mencionar a Salomón); por fin, 7) la guarda de la lengua, con apoyos en el *Eclesiástico* y en diversos *exempla*, algunos de los cuales remiten a una materia ya expuesta, lo que demuestra si no la unidad del códice, sí la de los materiales que agrupa[232]; es notable el modo en que el expositor cierra con la pertinente *conclusio* este proceso:

---

[229] Para más datos, véase *Poesía española 1*, págs. 573-575 y 580-584.

[230] «Clérigo tanto quiere dezir como cosa scogida de Dios e cosa ordenada e por esto dize el obispo cuando da las órdenes primeras, cuando le faze primeramente corona...», *íd*.

[231] Con las lamentaciones que implican el pensamiento del formador del texto: «Mas hay muchos lo que es de dezir con dolor, que más limpios traen los camisones y las sávanas con que se acuestan que las vestimentas e sávanas de los altares e los otros ornamentos», 370; o cuando se recomienda que las hostias sean de puro trigo y sanas: «E hay muchos, ¡mal pecado!, que d'estas cosas muy poca mención se fazen», *íd*.

> Pues por estos ensienplos e por otros muchos, podemos entender cuánto bien hay en las palabras santas e honestas e buenas, e cuánto mal hay en las malas e desonestas e en la poca devoçión (374)[233].

No sólo son los materiales, sino que también se entregan a los clérigos los razonamientos oportunos para usarlos.

Por último, hay un rápido apunte sobre los bienes de la iglesia (135*v*-136*v*), amonestándose al clérigo para que sepa administrar esas rentas y acierte a repartirlas entre los más necesitados y los más pobres:

> E si así non lo faze, sepa que ante Dios será avido por robador, por cuanto retiene en sí lo que es de los pobres (382).

---

[232] El material narrativo es el siguiente: 1) de la vida de San Ignacio: siempre se inclinaba al oír el nombre de Cristo; se le pregunta, cuando le atormentan, por qué lo hace y él responde que lo tenía escrito en el corazón; se lo sacan y lo encuentran cercado con letras de oro; 2) de la vida de San Pablo: degollado, su cabeza da tres saltos, proclamando el nombre de Jesús, de cada uno mana una fuente; 3) un monje, sin mucha devoción, está oyendo misa, pero al comienzo del evangelio de Juan, «In principio» no se arrodilla (asunto del que ya se había avisado al comienzo del códice), viene el diablo y le da una bofetada amonestándolo por esa conducta y revelándole que si ellos estuvieran sobre la tierra sí se inclinarían.

[233] De hecho, estas advocaciones parecen remitir a las tensiones que vive la Iglesia en las primeras décadas de la centuria por el enfrentamiento entre los «espirituales» y el aparato burocrático de la curia; comentan García Villoslada y Llorca: «Que algunos padeciesen escándalo y temiesen que en la Iglesia se colase la avaricia, la simonía y el amor de los bienes terrenos, nada tiene de particular», *Historia de la Iglesia Católica*, pág. 71.

8.4.3.2.3: Textos devocionales

Con la idea de mover a la piedad a los oyentes se acogen unas Horas de la cruz (*86v-94v)*, conjunto de siete cuartetas monorrimas, en latín, que van recorriendo los diversos pasajes de la agonía de Cristo, con este valor:

> Estos versos son de grand vertud e devoción (359).

Otra oración latina, el «Ilumina oculos meos...», se ofrece con una admonición, que vuelve, de nuevo, a incidir en el contexto del que surgen estos materiales:

> El señor papa Johán otorgó a todos los que dixeren la sobredicha oración tres años e tres cuarentenas de perdón, estando en estado de gracia y más otorgó a todos los que fincaren los inojos cuando oyeren nombrar el glorioso nombre de Jhesu o de la Virgen María, por cada vez, cien días de perdón, estando en estado de gracia (359-360).

Con estas horas canónicas se conectan preces que se vinculan al martirio de Cristo; el propósito es el de igualar el número de las gotas de sangre, vertidas en su pasión (38.353), o de las llagas sufridas por su cuerpo (6.666), con curiosas disposiciones numerológicas que articulan un verdadero calendario oracional[234]. Junto a esta disposición, se establece un orden detallado de los dones especiales que se obtienen en el momento de la consagración, al oír el nombre de Jesucristo o al escuchar los Evangelios. Las referencias, de nuevo, a un papa Juan (XXII), a otro Gregorio (XI) y a un último Clemente (VII), que confirma estos perdones, traza un arco cronológico que revela la propagación de esta materia desde las primeras décadas del siglo XIV hasta el final de la centuria, un momento que corresponde al presente en el que se construye el códice[235].

Encuentra, también, cabida en este epígrafe un opúsculo referido a las virtudes eclesiásticas (137*r*-143*r)* y encabezado con un episodio extraído de la *Vida de San Benito* sobre la atención con que deben acometerse estas prácticas devocionales:

---

[234] Por ejemplo: «Las gotas que fueron derramadas del precioso cuerpo de Nuestro Redentor Jhesu Christo, por redimir el humanal linaje del poderío del enemigo mortal, fueren trenta e ocho mil e tresçientas e cincuenta e tres. Tantos Pater Nostres montan en los quinze años con cuatro días que son en ellos dellos visiestos», 360.

[235] Incluso, cabe la posibilidad de que no fuera el cismático Clemente, sino el sexto, que reina en Aviñón entre 1342-1352, lo que concreta aún más el marco temporal que da sentido a estos textos.

> Dize en la vida de San Benito que vio en el coro de los monjes al demonio cómo escrivía todas las partes e sílavas que los monges fallecían e todos los risos e vanidades que allí cometían (382).

Una vez más, el propósito es el de construir una guía espiritual para dirigir la vida de los clérigos, aunque, en este caso, sostenida por dos *similitudines* que exploran la simbología contenida en los bestiarios; de este modo, se exhorta al clérigo a ser sabio como la serpiente y simple como la paloma, antítesis que requerirá de las consabidas distinciones; por ellas, se recuerda que la serpiente guarda la cabeza del peligro, renueva su cuerpo y sabe defenderse del encantador apoyando una oreja en el suelo y cerrando la otra con la cola; de la paloma, se enumeran siete virtudes[236], con fácil aplicación teológica para revelar por qué el Espíritu Santo escogió la forma de este animal para descender sobre los Apóstoles.

Este largo preámbulo enmarca el verdadero contenido del tratado, que se dedica a elogiar la *virtus* de la humildad; es el único modo por el que el cristiano puede alcanzar un cierto conocimiento de sí mismo y, a la vez, rechazar todo aquello que puede desplacer a Dios:

> Pues ciertamente si en nós hay conocimiento de la verdad, fallaremos en nosotros de qué nos humillemos e non de qué nos ensalcemos (384).

8.4.3.3: La materia «exemplar»

Con independencia de las *similitudines* y de algunos esbozos narrativos con que se afirmaba el contenido doctrinal de los anteriores tratados, este códice reúne una cuidada materia «exemplar» para la que no cabe pensar en otro destino que no fuera el de complementar una labor de predicación. Se trata de peripecias de carácter hagiográfico (escenas sueltas, seleccionadas de algunas de las grandes compilaciones de *vitae* que proliferarían por la Península a lo largo de la centuria: § 8.6) o de severas correcciones de actitudes y conductas pecaminosas.

---

[236] «La primera es que non comen ninguna carne mortecina, la segunda es que escoge los mejores granos, la tercera que cría los fijos agenos, la cuarta que non tiene fiel, la quinta que llora en la garganta, la sesta que fazen su nido en la peña, la sétima que está sobre las aguas por que vea la sonbra del azor por que pueda foír de sus manos», 383.

8.4.3.3.1: La exhortación a la castidad

La joya narrativa del códice es el relato de «la monja que se arrancó los ojos» (99*v*-100*v*), que se incorpora en el siglo XV a la trama legendaria de la vida de Santa Lucía[237], aunque en su origen se refiera, simplemente, a una doncella o monja que prefiere desfigurar su rostro, antes que perder su virtud[238]. Como todo *exemplum*, consta de tres planos que giran sobre el motivo de la hermosura de los ojos, su destrucción y, en este caso, su recuperación, como cierre milagroso. Son tres ideas que se hacen llegar a una conclusión, mediante este proceso:

a) Presentación de la monja, incidiendo en el motivo de la belleza, con una fórmula de oralidad:

> Dize que en un monesterio de monjas avía una monja, la cual era mui fermosa de fuera e más de dentro (366).

Con rapidez, se refiere el fatal enamoramiento del rey, la indignidad de tal acto y cómo envía a por ella. Al preguntar la monja por la razón de ese amor, se le responde «que porque avía los ojos mui más graciosos que todas ellas» *(íd.)*.

b) El núcleo se refuerza por medio del estilo directo. La monja se encomienda a Dios y pide a los mensajeros que le dejen arreglarse:

> «Pues que así es, dadme un poco de espacio para que me apareje, porque honestamente paresca delante el rey» *(íd.)*.

Es el momento en que se arranca los ojos y, servidos en un plato, los entrega a los mensajeros:

---

[237] Véase Ángel González Palencia, «La doncella que se sacó los ojos: para la leyenda de Santa Lucía», en *Historias y Leyendas*, Madrid, CSIC-Instituto Antonio de Nebrija, 1942, págs. 9-75.

[238] Ha sido elegido por M.ª Jesús Lacarra para ilustrar la línea narrativa de los tratados moralizantes; señala que «sirve tanto para ejemplificar la castidad como para ilustrar la relación entre los cinco sentidos y los pecados», *Cuento y novela corta en España 1*, págs. 308-309.

> ·Tomad esto por lo cual el rey se enamoró de mí, por que yo sea pura e linpia ante los ojos del mi mui amado e verdadero esposo, Jhesu Christo· *(íd.)*.

c) El desenlace no se demora. Los mensajeros llegan al rey, le entregan los ojos y éste se arrepiente. Milagrosamente, a la mañana la monja amanece con los ojos sanos y más hermosos que antes. El milagro se vincula a la *conclusio:*

> ¡O bendita sea esposa que más quiso a sí mesma atormentar que ofender al su esposo Jhesu Christo! ¡Mas mucho más sea bendito el esposo que tal gracia e ayuda da a los que verdaderamente lo aman e sirven! (367).

Esta preocupación por la castidad (si se quiere la conventual que tanto preocupaba a Juan Ruiz) la prolonga una cuidada síntesis de la vida de las Once Mil Vírgenes (101*r*-104*r)*; con estructura de *vita* hagiográfica, consta de dos planos; el primero se destina a explicar el origen de tan nutrido grupo de vírgenes, contando con el apoyo referencial que podía prestar la materia de Bretaña, al contextualizarse estos personajes y sus funciones narrativas en su ámbito de significados; el segundo refiere el terrible martirio sufrido por estas mujeres; con cinco puntos cada una de las dos líneas, el contenido quedaría como sigue:

a) Santa Úrsula es hija de Notus, rey de Bretaña. Lleva una vida santa.	a') El rey Notus envía a su hija a Roma, con sus compañeras.
b) El rey de Inglaterra quiere casar a su hijo con ella. Mensajeros y amenazas.	b') El papa Ciriaco sabe por revelación que habrá de morir con ellas.
c) Extrañeza del rey Notus. Sabe que la hija preferirá morir. Teme por el reino.	c') Sale de Roma, alegre, con un cardenal y varios obispos.
d) Condiciones de Úrsula para aceptar el casamiento. Petición de las vírgenes y bautismo del mancebo y familia.	d') El esposo, con su madre y hermana deben trasladarse a Colonia, donde se encuentran Úrsula y sus vírgenes.
e) Recibidas las once mil vírgenes, las convierte.	e') Martirio de los cristianos. Úrsula es asaeteada.

Como remate, sigue un breve párrafo, que parece descabalado, cuando en realidad corresponde al cierre de esta narración conforme la transmite la *Legenda aurea;* se trata de un pasaje referido a la historia del abad que había pedido el cuerpo de la santa para enterrarlo en un arcón de plata; olvida su promesa, dejando el cuerpo durante un año en un ataúd en la iglesia abacial; el cuerpo de la santa se levanta, sale de la iglesia y regresa al monasterio donde estaba enterrado; éste es el punto en que se inserta la secuencia narrativa conservada:

> Así como de primero, estonce el abad demandó perdón a la dicha abadesa e a su convento porque non avía complido lo prometido, demandando mui afincadamente el dicho cuerpo o otro cualquiera de aquellas santas vírgenes, prometiendo que luego en ese punto faría la dicha caxa de plata para lo poner, lo cual non pudo acabar (368).

8.4.3.3.2: La piedad devocional

En buena medida, la continua invitación a rezar y a cumplir los demás menesteres religiosos con devoción había sido una de las constantes temáticas de todo el códice. No extraña, por tanto, encontrar agavillados breves *exempla* que coinciden con esta inquietud. Suministran, además, al sermoneador eficaces descripciones sobre las penas del infierno. Son seis episodios de varias *vitae,* en los que selectos santos aparecen sosteniendo debates o enfrentamientos con el demonio, tras entrever, en la mayor parte de las ocasiones, los tormentos eternales.

El primero relata el origen de los cartujos. En un estudio de París, una persona de buena fama ha muerto y los estudiantes velan su cuerpo con gran honra; el diácono pronuncia la cuarta lección, *«Responde michi»,* y el muerto responde «A juicio vó», «En juicio estó» y «Condenado só»; aterrados, los asistentes conciben esa forma de vida tan rigurosa.

El segundo procede de las *Vitae Patrum;* es un episodio relativo al encuentro de San Macario con la cabeza de un muerto, a la que conjura para que le diga quién es; se entera de que se trataba de un sacerdote de los gentiles, que aprovecha para describir el fuego aterrador del infierno; San Macario llora pensando: «Malaventurado es el onbre que para tal logar es criado» (386). Aún se interesa por si hay mayores tormentos, y la respuesta encierra, con eficacia, la lección buscada:

> •Baxo de nosotros, donde son los malos christianos, los cuales padecen mui mayores penas porque non guardaron la fe que conocieron según que son obligados de guardar todos los fieles christianos• (386).

El tercero dibuja a San Sebastián, predicando sobre las penas del infierno, con palabras dictadas por un ángel:

> ... dixo que el fuego del infierno conparado al fuego de este mundo, que así era como el fuego material comparado al pintado en la pared que non quema (386).

También de las *Vitae* proviene el cuarto episodio de San Agatón Abad; enfermo de muerte, permanece tres días con los ojos abiertos sin habla; cuando se recupera, revela que había estado delante de Dios dando cuenta de sus pecados; expresa su temor, a pesar de la vida religiosa que ha llevado, porque unos son los juicios de Dios y otros los de los hombres.

El quinto, presentado como una •letura• de San Jerónimo, relata la expulsión de Lucifer del cielo, a causa de su gran soberbia, condenado a los tormentos que representan las oraciones de los cristianos.

En el último episodio, San Macario es importunado por el diablo, extrañado por la fuerza que siente en el santo; la respuesta de Macario amonesta sobre una de las virtudes que han sido predicadas en el conjunto del códice:

> •En la sola humildad: que cuando yo te ensalzo, tú te humillas, e cuando yo te humillo, tú te ensalzas• (388).

Visto en su conjunto, al margen del valor particular de cada una de sus piezas, el ms. 77 es un brillante testimonio de lo que tuvo que ser la literatura catequética, en lengua vernácula, del siglo XIV; cuando menos, sus líneas temáticas reflejan todas las direcciones, formales y genéricas, adoptadas por esta producción religiosa.

8.4.4: *Don Pedro Gómez Álvarez de Albornoz*

Poco es lo que se sabe del autor del *Libro de la justiçia de la vida espiritual,* salvo la identidad que él declara al frente del que puede ser considerado el más importante de los catecismos religiosos de la segunda mitad del siglo XIV:

> Et por esto yo, don Pedro, segundo arçobispo d'este nonbre de la santa eglesia de la muy noble çibdat de Sevilla, como quier que indigno e insufiçiente e de poco saber, pero porque só puesto a enformar e governar de çibo spiritual los pueblos a mí encomendados (BN Madrid, 9299, 1*v).*

Si se requiere el orden del episcopologio hispalense, el segundo arzobispo que se llama Pedro es, precisamente, don Pedro Gómez Álvarez de Albornoz, que comienza a ejercer su ministerio en 1379 hasta la fecha de su muerte en 1390; el primer Pedro fue don Pedro Gómez Barroso, quien desde la sede lisboeta se traslada a Sevilla hasta 1371, año en el que es nombrado cardenal de Santa Práxedes, marchando a Aviñón, en donde fallece en 1374. La crítica se ha dividido a la hora de asignar la obra a uno de estos dos primados: J. Amador de los Ríos no tenía dudas en que se trataba del primero, al que consideró, equivocadamente, sobrino del ilustre don Gil de Albornoz, el fundador del Colegio de España de Bolonia, en virtud de las notas que reuniera Gil González Dávila en su *Teatro Eclesiástico,* de 1645-1647[239]; es posible que ese sobrino fuera Fernando Álvarez de Albornoz, que se desplaza a Sevilla en 1371 al morir el primero de los Pedros, ocupando la sede hasta 1378[240], siendo sustituido al año siguiente por el segundo Pedro, que es el que tiene que ser, por tanto, considerado autor de esta obra[241], amén de uno de los formadores de su importante Biblioteca capitular[242].

---

[239] Véase su *Historia Crítica de la Literatura Española,* págs. 223-233; en concreto, n. 1 de pág. 225; aunque yerre en este punto, las consideraciones que sobre su obra formula siguen siendo igual de válidas.

[240] Amén de que el llamado Cardenal de España tuviera varios sobrinos a los que favoreció con cargos u obras, como Gómez García de Albornoz, que fue rector de Bolonia entre 1361-1364, además de enérgico militar [véase Paolo Colliva, *Il Cardinale Albornoz. Lo stato della Chiesa. Le «Constitutiones Aegidianae» (1353-1357).* Bolonia, Publicaciones del Real Colegio de España, 1977, pág. 73], o como Gómez de Albornoz, miembro de la Orden de Santiago (*ibid.*, pág. 460). Del primero, llamado también Fernando Gómez Albornoz, habla Juan Beneyto, *El Cardenal Albornoz,* Madrid, Espasa-Calpe, 1950, pág. 279.

[241] Tal como argumentara Fernando Rubio, «Don Pedro Gómez Barroso, arzobispo de Sevilla y su catecismo en romance castellano», *AH,* 27 (1957), págs. 129-146, postura admitida por Isaías Rodríguez, «Autores espirituales españoles en la Edad Media. Siglos XIV y XV», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España,* Salamanca, 1967, t. I, págs. 243-264; págs. 253-254; eso sí, tanto F. Rubio como I. Rodríguez dan a este segundo arzobispo el nombre de Pedro Gómez Barroso, lo que induce a confundirlo con don Pedro Gómez de Albornoz, el primero de los Pedros citado, sobrino del obispo de Cartagena, don Pedro Gómez Barroso (véase *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* coord. Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Vives Gatell, Madrid, Instituto Enrique Flórez-CSIC, 1972, IV, págs. 1026-1027). Señala Rubio que, conforme «los autores por nosotros consultados y merecedores de

No es menor la dificultad que se plantea a la hora de conocer los límites, e incluso el verdadero sentido, de su tratado, disfrazado en ocasiones bajo el título de *Confesionario*[243]; al menos, esta cuestión puede intentar resolverse mediante el examen de los dos códices que conservan esta obra, el escurialense a-iv-11, fols. 1*r*-114*v* *(E)*, y el BN Madrid, 9299, que pertenecía a la Biblioteca del Conde de Haro, de carácter misceláneo *(M)*, y responsable, por ello, de la confusión reseñada.

8.4.4.1: El *Libro del arçobispo de Sevilla:* prólogo y tratados

El preámbulo que figura en los dos mss. insiste en la identidad del «segundo» Pedro, como responsable de la autoría del tratado, además de apuntar el valor que, como catecismo, hay que otorgarle:

> En el nonbre de Dios, aquí se comiença un libro notable e santíssimo tratado, conpuesto e ordenado por el muy devoto pastor en la eglesia de Dios, don Pedro, el segundo d'este nonbre, arçobispo de la muy noble çibdat de Sevilla, el cual partió en çinco espeçias. Contiene toda la justiçia de la vida spiritual de todos los omes e la perfecçión de la eglesia militante e la onestad de la vida corporal para guarda de nuestro vevir (1*r*).

Se indica, con claridad, que se trata de un manual de formación religiosa, dividido en cinco partes, que pretende ordenar los aspectos fundamentales que debe conocer todo cristiano para gobernar su vida conforme al fin al que la debe encaminar, la salvación del alma. Otra cuestión es que parte de esa materia coincida con la de

---

crédito, el primero que llevó el nombre de Pedro fue Gómez de Albornoz, que rigió la sede arzobispal los años 1369-1371, y el segundo Gómez Barroso, que la rigió los años 1380-1390. Por tanto, no queda lugar a duda que Gómez Barroso fue el Pedro segundo, y, por consiguiente, el autor del *Castecismo*», pág. 132. Es al revés, como demuestra Carlos Ros, en la reseña biográfica que le dedica en *Los Arzobispos de Sevilla. Luces y sombras en la sede hispalense,* Granada, Anel, 1986, págs. 75-76, precisando, eso sí, que era conocido como don Pedro de Toledo.

[242] M.ª Carmen Álvarez Márquez, «La formación de los fondos bibliográficos de la Catedral de Sevilla. El nacimiento de su *scriptorium*», *El libro antiguo español. Actas del segundo Coloquio Internacional,* ed. de M.ª Luisa López-Vidriero y P. Cátedra, Salamanca-Madrid, Univ. Salamanca-Bibl. Nacional-Soc. Española de Historia del Libro, 1992, págs. 14-47; al arzobispo don Pedro se deben 120 volúmenes, pág. 28.

[243] Véase, por ejemplo, José María Viña Liste, *Cronología de la literatura española I. Edad Media,* Madrid, Cátedra, 1991, § 121, pág. 56.

las ***summae poenitentiarum,*** puesto que, en efecto, esos cinco planos analizan los mandamientos, los artículos de la fe, los sacramentos, las obras de misericordia, los pecados mortales, ahora bien, no para guiar una confesión o para conducir un examen de conciencia personal, como ocurría en los otros testimonios del género. Aquí se persigue la intención de los catecismos doctrinales, fundamentada en el ***Libro de la çelestial jherarchía*** de San Dionisio; el arzobispo quiere configurar un orden normativo para los fieles, similar a las reglas que alimentan la vida espiritual de los clérigos; es un «regimiento del alma» lo que Albornoz construye, enmarcado en la recomendación de tantos sínodos de controlar las vidas de los cristianos en sus distintas manifestaciones y de enseñar los principios básicos de la doctrina cristiana[244]; esta concepción pastoral es la que apunta el propio autor en el arranque, ya completo, de la obra:

> Por ende los perlados, los rectores, así como superiores, deven de aver mayor notiçia e mayor saber de la fe católica e más expliçitamente creer que los comunes omes que son inferiores. Et por esto, yo don Pedro, segundo arçobispo d'este nonbre de la santa eglesia [...] porque só puesto a enformar e governar de çibo spiritual los pueblos a mí enconmendados, fiando e aviendo esperança en aquel que de pescadores e de ediotas fizo sabidores e lunbre para alunbrar todo el mundo, en nonbre e a onra de la Santa Trenidat e salud e provecho de las ánimas de los ignorantes e sinples omes que me son súbditos e inferiores, de los cuales yo devo dar cuenta a Dios el día del juizio, penssé, breve e claramente, poner, en este volumen, primero los diez mandamientos de la ley con alguna instruçión de algunas cosas que son contra ellos, e segundo los doze, o segund otros, catorze que todo es uno, artículos de la fe, terçio los siete sacramentos de la Eglesia, cuarto las siete obras de misericordia corporales e otras siete espirituales, et a postre porné los siete pecados mortales, con algunas de sus espeçias (1*v*-2*r*).

Y no tiene por qué haber más materia de la declarada, con una exposición que avanza conforme a estas previsiones hasta llegar al fol. 97*r* de *M;* ahora bien, una vez que se concluye el examen de los «siete pecados mortales», en este códice, sin indicación alguna, como si fuera un epígrafe del mismo tratado, se anuncia:

---

[244] Así lo considera J. Sánchez Herrero: «En realidad tampoco se debería considerar como un tratado amplio de doctrina cristiana, ni como un confesional, sino como un amplio tratado de moral», «La literatura catequética en la Península Ibérica», pág. 1097.

> Cómo el confessor deve aver industria para conosçer las tentaçiones del ánima conbertida (97*r*).

Aquí sí que da comienzo la que puede considerarse una *summa confitendi*, un tanto singular en su exposición, pues no pretende ordenar sin más pecados y remisiones penitenciales, sino entregar, de una manera previa, al confesor la doctrina esencial de la que se tiene que servir en la aplicación de su ministerio:

> Por que sepa el confesor aver algund conosçimiento de las tentaçiones e de los estados de las ánimas e sepa consejar e consolar, mucho le faze menester que sepa aquella dotrina que da Sant Gregorio en el libro que llaman *Moral* que él fizo sobre el *Libro de Job*. Et aquella dotrina muestra Sant Gregorio en cómo toda ánima que a Dios es convertida ha de pasar toda su vida por muchas consolaçiones e tribulaçiones, onde dize así:... (97*r*-97*v*).

Es curioso que por los años en que don Pero López de Ayala edifica su conciencia con la traducción de estos *Moralia*, se incluya el mismo texto en la compleja factura de este códice, convertido en el medio idóneo para conocer la esencia del pecado y, sobre todo, la dimensión de las tentaciones que cercan el alma de los mortales.

Nótese que este segundo tratado no había sido anunciado en el preámbulo de Álvarez de Albornoz y, sin embargo, su inserción, al final de la materia expuesta, no puede ser más lógica, por cuanto, acabada la exposición de los siete pecados capitales, conviene abrir esta segunda vía para redimirlos.

Aún más extraño resulta el cierre de este códice *M*, que termina, en el fol. 138*r*, con unas consideraciones generales sobre el poder de la confesión y el modo en que se debe guardar el secreto de lo confesado, anunciándose a continuación otra línea temática:

> Et deve otrosí confesar su pecado e non el ageno, ca esto es grand pecado, descobrir a otro si non es de guisa que non pueda confesar su pecado a menos de dezir lo ageno. Et estonçe aún non deve dezir el nonbre, mas en general. Et si por ventura non se podiendo escusar dize o escubre a otro. Et el que oye de confesión dévele tener poridat así como aquel que le confiesa. Cómo los que a Dios quieren servir tanto se deven guardar de los pecados pequeños como de los grandes et por ende nunca estar en sí mesmos seguros (138*r*).

También podría pensarse que esta materia entra en correspondencia con el desarrollo articulado hasta este punto, por cuanto parece que el tratado se adentra en una etapa final de perfección espiritual[245] que, sin embargo, se quiebra en el folio siguiente mediante la exposición de una suerte de regla monástica, ya que comienza tratando de las vestiduras que son oportunas para el monje y el modo en que debe evitar las tentaciones mundanales, para pensar sólo en el alimento espiritual que debe dar a su alma[246]; con este asunto se cierra ya este peculiar códice.

Esta heterogénea disposición de materiales dificulta el recto conocimiento de la obra del arzobispo hispalense; el formador del códice *M,* en el siglo XV, guiado por los apuntes de don Pedro, construyó una miscelánea espiritual con tres tratados simultáneos —1) el *Libro de la justiçia de la vida espiritual* (1*r*-97*r),* 2) un manual de confesores (97*r*-138*r)* y 3) un ordenamiento monacal (138*r*-169*r)*—, que pueden corresponder a lo que, en su índice, hoy tachado, se llama *Libro del Arçobispo de Sevilla,* sin que necesariamente deba imputarse a Álvarez de Albornoz la composición de estas tres desiguales piezas; como mucho, podría atribuírsele la segunda, porque desde ella se remite al *Libro de la justiçia:*

> Alguno por aventura querrá saber si faze menester a los justos, que estén en penitençia, confesión, e es de saber que si ellos sopiesen que los sus pecados son veniales no les fazía menester otra confesión si non aquella general que de suso fue dicha e que se lee en la eglesia al cabo de la pedricaçión e al comienço de la misa (105*r-v).*

Se mantiene, además, el sistema de fuentes y el desarrollo principal de las argumentaciones; de este modo, puede pensarse que don Pedro compusiera estos dos opúsculos de forma independiente, uno para un público más amplio, otro para los sacerdotes que debían aplicar el sacramento de la penitencia, y que, en su difusión, acabaran los dos integrados por pura lógica temática; si en el primero se enseñan los procedimientos para conseguir la «perfecçión espiritual», en el segundo se aseguran los medios para mantenerla y evitar caer en las tentaciones con que el diablo persigue a las almas[247], pero, en un principio, los dos tratados tuvieron que tener vida propia y perseguir finalidades diferentes. Con todo, la más importante es la primera obra, que es la que conviene analizar en su desarrollo global.

---

[245] Con argumentos de este estilo, que tanto recuerdan a los que fray Pedro Fernández Pecha (§ 8.7.1) va a poner de manifiesto: «Los buenos deseos que son en el coraçón del ome si non son açendidos o avibados poco a poco por fervor de spíritu e continuados de guisa que crescan poco a poco, así se van esvanesçiendo que non siente ome fasca que non aya nada d'ellos, mas cresçiendo en el abivamiento, cuando ál non cata el ome, ha en el coraçón el amor de Dios» (138*r).*

[246] «Enpero deve saber que el ánima sabia e encendida que quiere con grant femençia guardar el thesoro espiritual e es de encobrirse e de çellar la bondat que en sí ha amostrado alguna alegría e algunt solaz á paresçer ante los omes...», 140*r.*

8.4.4.2: El *Libro de la justiçia de la vida espiritual*

Las cinco partes del *Libro* conforman un orden doctrinal que proporciona al individuo no sólo un camino de salvación, sino un ponderado conocimiento de diversas materias religiosas, que son tratadas de manera práctica para que puedan ser entendidas, asimiladas y convertidas en principios concretos de vida espiritual. En el fondo, Álvarez de Albornoz entrama varios sermones sobre los temas diversos de que se ocupa; continuamente imagina a un receptor que le está planteando dudas, que discute con él, que puede sugerir otras perspectivas de análisis; el arzobispo, ante ello, esgrime las mejores armas de la dialéctica y combate las falsas creencias que imagina, las desviadas interpretaciones que él mismo sugiere.

8.4.4.2.1: El sermonario sobre los mandamientos

Este cauce de exposición sermonística se declara desde el principio, desde el mismo momento en que se indica que se van a seguir los versículos del Éxodo[248]:

> Primero digo que los mandamientos del decálogo, los cuales son en el Éxodo, son diez; quiero que sepas que decálogo quiere tanto dezir como sermón que comprehende número e orden de diez mandamientos, en los cuales como en una suma se nos acomiendan todas las virtudes e se nos defienden todos los pecados (2*r*).

---

[247] Así termina ese desarrollo: «ca muy mayor peligro es la tentaçión en que nos pone [el diablo] por el bien que fazemos que non la que nos da por comer además, porque ésta véela ome luego e la otra encúbrese e non se guarda ome d'ella, ca por çierto mayor pecado es muchas vezes e fascas sienpre e de mayor peligro lo que nos da por muy grandes vigilias que non lo que nos viene por mucho dormir» (138*v*).

[248] Señala A. Deyermond: «For many centuries, the typical sermon or homily was a commentary on a passage of the Bible, without any formal structure other than that imposed by the biblical text», «The Sermon and its Uses in Medieval Castilian Literature», *LC*, 8:2 (1980), págs. 127-145; pág. 127.

Por ello, cada uno de los mandamientos se acomoda a una sencilla estructura de predicación (§ 8.5, págs. 1899-1900): propuesto un *thema*, se explica y se glosa con toda suerte de comentarios; ese *thema*, como es obvio, contiene en síntesis el sermón entero y despliega la correspondiente cita escrituraria, como puede verse con el primero de los mandamientos:

> Et del primero mandamiento las palabras son éstas: «Yo só tu Señor e tu Dios que te saqué de la tierra de Egipto e de la casa de la servidunbre. Non averás dioses agenos delante mí...» (*íd.*).

Sigue la oportuna *introductio*, que repite, con otras palabras, los conceptos bíblicos, y anuncia ya las fases de explicación a que las va a someter:

> Estas cosas dize Dios por palabras a todos aquellos a quien dio los mandamientos e diolos a todos como quier que primero los dio a los fijos de Ysrael [...] Et para alguna declaraçión d'estas palabras deves saber que la Santa Trenidat dize: «Yo só tu Señor e tu Dios...» (2*r-v*).

Como es esperable, y para hacer cierta esa «declaraçión», procede desgranar las oportunas *auctoritates* (del estilo de: «Et dize Sant Lucas: "Las aves del çielo..."», *íd.*), con un orden, progresivo y calculado, que ha de conducir a una primera deducción:

> Et así toma esta breve conclusión de todo lo dicho: que non se deve adorar nin de todo coraçón amar alguna cosa que sea en el mundo nin alguna que semejança aya de cosa que sea nin otra alguna... (2*v*-3*r*).

A partir de este punto, se extiende la *divisio*, que en este caso, y dada la índole del grupo receptor al que el arzobispo se dirige, se trata de una *divisio extra*, con la que se procede a la aclaración de posibles dudas surgidas de la asunción de este contenido; por ejemplo:

> ... podrías dubdar si se podrían fazer imágines a onra de los santos; digo que sí, porque aquí non se defiende si non que non se faga figura o imagen que se repute o se aya por Dios (3*r*).

Captada la voluntad del oyente, el arzobispo amplía ideas, conectando estas nociones con el espinoso asunto de las idolatrías, lo que aleja aún más a la obra de la equívoca categoría de «confesionario»; por mucho que haya frases del estilo «faze otrosí contra este mandamiento los que se ofreçen...» (3*v*); no es eso lo que le interesa, sino sintetizar unos datos esenciales sobre las «espeçias de idolatría», que puedan servir de contrapunto a la verdadera doctrina religiosa que está afirmando.

Dentro de la *divisio extra* adquiere sentido la trama ejemplar; aquí es mínima, pero existe, apuntada mediante alguna referencia bíblica o histórica:

> ... así como se lee de Olofernes que dixo que Nabucodonosor era dios de la tierra e non otro, et Herodes se fizo adorar como Dios (3*v*).

Álvarez de Albornoz prefería recurrir a otros medios de intensificación, aludir a la actualidad en la que se encuentra el público, para ganar aún más su entendimiento; son pasajes que demuestran las preocupaciones reales que inquietaban al arzobispo, como ocurre con el caso de las adivinanzas:

> Es otra espeçia de idolatría e fazen contra este mandamiento los que muestran revelar lo que ha de venir, quién bibrá, quién morrá, quién avrá buena ventura, quién mala, quién morrá en fuego, quién en agua, dizen en Sevilla lo que se faze en Burgos, quién furtó el buey, quién los dineros, dizen en dó se fallará la cosa furtada. Et para fazer estas cosas fazen pacto e conpañía con el diablo, que les diga las cosas ascondidas e lo que se faze en luengas tierras (4*r*-*v*)[249].

El mismo rigor se emplea al tildar a la ciencia astrológica de idolatría:

> ... e dizen que las planetas e cuerpos çelestiales han nesçesaria influençia en los cuerpos inferiores que son en la tierra (4*v*-5*r*).

Se critica a aquellos supersticiosos que creen en la existencia de horas y días predeterminados para resolver una acción, o en agüeros de aves o en cualesquiera de las manías que no duda en enumerar, con cierta gracia:

---

[249] Son las mismas ideas sobre las que se avisa en el primero de los cuentos del *Libro de los gatos*: «ansí que por derecho o por tuerto o con grandes falssedades, por fechizos o por traiciones, o por otras artes mallas, algunas veçes fáçellos sobir el diablo, e súbellos muy alto», ed. de B. Darbord, París, 1984, pág. 55.

> ... e dizen que levantándose el ome de la cama si mueve primero el pie esquierdo que el derecho, o si toma primero el çapato o calça esquierda, o si viste la camisa o otra vestidura al revés es mala señal, espeçialmente si les acaesçe el primer día de la semana o del mes o del año (6*r*).

Incluso lo que el arzobispo ve, porque lo inquiere, o aquello de lo que se entera, porque se lo cuentan, encuentra cabida en esta exposición doctrinal:

> Es otra espeçia de idolatría de algunos que acomiendan las bestias perdidas de los cuales avemos muchos fallado en este arçobispado con palabras vanas e de escarnio. Son otras malas viejas que escantan de ojo e de cuajar tomado e de otras dolençias e algunas encantan e santiguan la çinta o la camisa del doliente (6*r-v*).

O un poco más adelante:

> Son otras cosas muchas de las cuales sería luengo de contar, mas por estas escriptas se puede aver enformaçión de otras muchas de las cuales algunas se guardan en Sevilla, así como los que echan ascuas en el mortero o las que escantan los ojos con granos de trigo... (6*v*).

Tras esta detallada descripción, el capítulo entra en un orden práctico, en el que el autor se dirige a una segunda persona a la que amonesta y advierte con todo tipo de argumentos, citas, réplicas directas:

> ... póngote enxienplo: «Tú feziste dos pecados, confiessas el uno e non el otro, o repiénteste del uno e del otro te plaze; ésta es locura querer aver de Dios perdón de la meitad do Él lo quiere dexar todo, si de todo te arrepientes» (7*v*).

Lo mismo ocurre cuando imagina objeciones que un supuesto interlocutor le presenta, lo que, de hecho, supone una estrategia de enorme eficacia, puesto que le permite resumir lo que había ya expuesto, pero desde otra perspectiva:

> Alguno me podría dezir: «Tú dizes que los agoreros e los que catan en otras señales muchas de que as fablado son idólatras e non adoran un Dios, ante adoran dios ageno e van contra este primero mandamiento. Et yo veo que muchas vezes vienen estas cosas así como las creen los que las guardan, que alguna vez dize el agorero...» Respóndote en muchas maneras: la primera... (8*r*).

Roza el tratado, de este modo, el género de las controversias, aunque aquí lo que importe sea eliminar todo tipo de reticencias, para fijar los componentes básicos de la doctrina que se transmite[250].

Esta dimensión sermonística se mantiene inalterable a lo largo de esta primera parte dedicada a los mandamientos. Sostenido por un mínimo vocabulario escolar[251], el arzobispo reúne *auctoritates*, «exemplos» históricos, experiencias personales para enfrentarse a posibles oponentes de las verdades esenciales que en los mandamientos residen; hay momentos, como ocurre en el segundo, en que no puede contener su agresividad y mira, cara a cara, a un público que no quiere que se le desmande en ningún caso:

> Mas porque quiero fablar a los sinples, dexadas las partes sotiles, menester es que el juramento de la parte de aquel que jura que sea justiçia que es que se faga el juramento de cosa que sea líçita e onesta, que las partes de la justiçia son dos: una es non fazer mal, la otra es fazer bien (12*r*-*v*).

Razón parece que no le faltaba si, en verdad, las costumbres sevillanas quedan retratadas en esta admonición, relativa al tercer mandamiento:

> Et por lo segundo de la delectaçión corporal se defiende por este mandamiento la gula e el dançar, ir a ver lançar al tablado, a correr toros e otras cosas semejantes[252], las cuales por ocupaçión de alegría carnal estorvan la ocupaçión espiritual (15*v*).

Esto no se dice sin más, se trata de una preocupación real:

> ... onde dize que los días de las fiestas deven los omes recorrer a los ofiçios divinos e non a las dançαs nin a los cantares, lo cual es pecado mortal segund dize aí la glosa (16*v*).

---

[250] Todo ello, además, apoyado en una cómoda sintaxis: «El estilo es conciso y sencillo, desprovisto de todo elemento innecesario para expresar con claridad su pensamiento; por eso, casi el único recurso retórico que utiliza es la comparación, traída con oportunidad y acierto», F. Rubio, pág. 144.

[251] «Este mandamiento se puede esponer e entender en muchas maneras. La una espone la glosa e es ésta:...» (8*v*-9*r*).

[252] Es curioso que, en al tratar del quinto mandamiento, amoneste el matar a los animales con crueldad, lo que puede afectar a la propia caza, como deporte cortesano: «quiere dezir non castigó el ángel a Balaán porque non sea líçito a los omes matar las bestias cuando han menester d'ellas, mas non les es líçito matarlas con sobervia o por sobervia o saña o juego o por crueldat, la cual es contraria a la piedat que devemos aver a toda animalia» (22*v*).

No faltan principios de ordenación estructural:

> Puestos estos tres mandamientos de la primera tabla, los cuales pertenesçen a la dilecçión e amor de Dios, síguense los siete de la segunda tabla que pertenesçen al amor del próximo, de los cuales el primero... (17*v*).

Y cuando la materia se presta para el desarrollo «exemplar», no se desaprovecha la ocasión:

> El Eclesiástico lo dize: «El que onra [a] su padre averá plazer en sus fijos». E así lo vi acaesçer muchas vezes. Et aún a los que non onran sus padres, son avergoñados de sus fijos. Léesse de uno que tenía un padre viejo e un fijo mançebo, e porque el padre era muy viejo echólo de su mesa e mandóle dar de comer a parte. El fijo veyendo esto díxole: «Padre, así faré yo a ti, cuando serás viejo». E dixo bien, porque como dixo el Salvador... (20*r*).

Ese «yo» que apuntala los argumentos principales, también puede lanzar duras críticas contra el ámbito clerical en el que se halla[253], como sucede al hablar del séptimo mandamiento:

> Porque Sant Gerónimo dize: «Engañar la Eglesia es sacrillegio: éstos engañan la Eglesia que por esto les dan las eglesias por que las sirvan e non lo fazen, et así son sacrílegos et robadores». Et aquesto creo ser verdat, salvo si fuesen absentes por aprender o por bien de su eglesia, o de la eglesia universsal, con liçençia de su perlado. Et quiera Dios que los clérigos que andan por la eglesia por las gradas o por las plaças, cuando se dize el ofiçio, non sean robadores e yo creo que sí, et más, que son tenudos a restituçión de lo que así lievan a aquellos que sirven (26*v*-27*r*).

Son acusaciones que sólo adquieren sentido en un marco de realidad, conocido de forma directa, y que muy posiblemente haya sido el elemento instigador de un tratado que sólo aspira a ofrecer recetas o normas morales para regirse espiritualmente. Es distinto el tratamiento expositivo cuando quiere, sin más, ganarse la voluntad del oyente:

> ... para te guardar del mentir dóte dos remedios: el uno que ames justiçia e verdat que así como la justiçia non se fuye si non por la cosa injusta, así non se fuye lo falsso si non por la

---

[253] Véase Manuel González Jiménez, «Nivel moral del clero sevillano a fines del siglo XIV», *AH*, 183 (1987), págs. 199-204.

> verdat [...] el segundo remedio es, non sé si me creerás mas verdat te digo, que menospreçies las riquezas e las aborrezcas (30*v*).

Una rápida intriga, afirmada con la dilación de lo expuesto, despierta el interés de un auditorio al que además no quiere fatigar con datos inútiles, sino ofrecerle una «información» esencial que pueda hacer suya y aplicar a situaciones reales; así, cuando llega el último mandamiento se indica:

> Et quiero que sepas que así como en el nono mandamiento se defiende la cobdiçia de los ojos, así en este mandamiento se defiende la cobdiçia de la carne. Et porque estos dos mandamientos se ponen en uno en la ley e son mucho conformes [...] todo lo que dixe en el otro puede pertenesçer a éste. Et por esto non te diré ál salvo que porné algunas dubdas a tu enformaçión (34*v*).

Frente a él, por tanto, imagina Albornoz clérigos o feligreses cerriles a los que debe abrir los ojos y convencer de la necesidad de asumir estos principios de comportamiento moral:

> Muchos otros enxienplos te podría poner, mas déxolo por non ser luengo. Et porque lo poco pongas mejor en la memoria que non lo mucho (36*v*).

8.4.4.2.2: Los artículos de la fe

A la unidad que forma esta materia consagrada a los diez mandamientos, sigue la relativa a los artículos de la fe (37*r*-40*v*), a la que dedica un breve preámbulo, en el que, como buen *magister*, se preocupa por comentar las distintas divisiones que ha recibido esta doctrina:

> Jhesu Christo, fijo de Dios bivo, verdadero Dios e verdadero ome, es fundamento de toda la fe católica e es último fin de la beatitudine e bien andança de la vida eterna, que dura por sienpre. Onde este Nuestro Señor e Salvador por boz e fabla umana dixo a sus diçípulos, como se lee en el evangelio de Sant Juan: «Creades en Dios e en mí creed». Et por aquesto los artículos de la fe de Nuestro Señor Jhesu Christo, algunos pertenesçen a la divinidat e algunos pertenesçen a la umanidat. Çerca de la divinidat algunos ponen seis artículos e otros ponen siete. Et así ponen algunos seis artículos e otros siete çerca de la umanidat. Et así poniéndolos todos en uno, algunos ponen doze artículos, al-

gunos ponen catorze[254]. Mas sean doze o catorze, cuanto a la verdat de la fe non se muda ninguna cosa, que así en los doze como en los catorze se falla e está la verdat e se cree e se muestra así como claramente lo verás adelante (*36v-37r*).

No requiere esta exposición de amplios comentarios, así que, conforme al orden apuntado, estos artículos se van enumerando y vinculando a los distintos «símbolos» con que se arma la oración del «credo»; véase una muestra:

> El primero artículo es de la unidat de la divina exençia, que es creer en un Dios, según se escrive en Deuteronomio: «Oye Israel [tu Dios uno es]». Et este artículo se pone en el sínbulo de la fe, que es el credo pequeño do se dize: «Creo en Dios» *(íd.)*.

Este esquema se repite, sin cambios, en el resto del articulado, de modo que los siete dedicados a la humanidad de Cristo no difieren de este proceso:

> Los siete artículos que pertenesçen a la umanidat o a la encarnaçión de Jhesu Christo son éstos: el primero artículo es de la conçepçión de Jhesu Christo por la obra de Spírito Santo que es creer que fue conçebido e tomó carne de la Virgen Santa María, por obra del Spírito Santo. Et este artículo se pone en el sínbulo do se dize «el cual es conçebido de Espíritu Santo» (*38r*).

Como se observa, invariablemente la pretensión es la misma: incardinar esta doctrina a una práctica oracional que se quiere conectar a unas formas consecuentes de vida religiosa. Sólo después de este repaso, vuelve a asomar la voz expositora que busca ganarse la confianza de los feligreses, quizá en el momento más crucial de la verdad que se está revelando:

> Porque te fize mençión del sínbulo quiero que sepas que son tres sínbulos de la fe. El uno es de los apóstoles, el otro es viçeno [...] el otro es de Atanasio [...] fizieron como regla de fe para mostrarnos la fe, et es aqueste credo pequeño que aprendemos en la moçedat, que se dize en el bautismo. Et quiere dezir sínbulo como un morssello o un bocadillo, porque cada uno de los apóstoles puso en él su bocado, o su partezilla. Ende este non-

---

[254] Como ocurre en el catecismo de don Juan de Aragón: «Secundum hoc igitur XIIII^{m} fidei articuli computantur, VII ad Christi deitatem et VII^{m} ad ipsius humanitatem spectantes» (ed. Lomax, 226).

> bre, sínbulo, importa una elecçión, un ayuntamiento de los apóstoles, el cual fizieron cuando avían a predicar la fe todos ayuntados, diéronnos esta regla poniendo cada uno su parte (39*r*).

Se desgranan, de nuevo, los mismos artículos, pero atribuidos cada uno al apóstol que lo dicta. Y se aclara:

> Et porque este sínbulo de los apóstoles fue fecho cuando la fe non era aún publicada por esto non se dize públicamente, mas en secreto (39*v*).

8.4.4.2.3: El sacramental

Tratado, también, con brevedad (40*v*-43*r*), sin el menor preámbulo se entra directamente en una materia que contaba ya con una larga tradición, al aparecer, por ejemplo, embebida en la estructura básica del *Setenario* (§ 3.5.2.2.6):

> Los sacramentos de la Eglesia son siete. El primero es el bautismo. La materia del cual es agua pura, verdadera e natural e non artifiçial, así como es agua rosada o de finojo e otras semejantes (40*v*).

El esquema de ordenación del contenido, una vez fijado, se repite sin variaciones; del segundo, de la confirmación, se señala la materia (la crisma) y quién lo debe impartir, con sus correspondientes efectos, y lo mismo ocurre con el tercero, de la comunión; sólo en el cuarto, dedicado a la penitencia, despuntan algunos comentarios, que recuerdan, por ejemplo, a las piadosas soflamas con que don Juan Manuel afirmaba su fe (I, pág. 1147):

> La materia de la penitençia son los actos del penitente que son tres partes de la penitençia. La primera es contriçión que es que el ome que se duela del pecado o pecados que fizo e de la ofensa que fizo a Dios e que proponga de non pecar, mas para mientes qué penitençia faze el que va a confesar e manda a su mançeba que le adobe de comer (41*v*).

Poco más se dice sobre la «extrema unçión», el «orden» y el «matrimonio», convertido este último en imagen de la Iglesia y en soporte del orden social:

> El séptimo sacramento es el matrimonio que es señal de conjunçión e ayuntamiento de Jhesu Christo e de la Eglesia [...] El

> segundo es la fe que el marido deve guardar a la muger e la muger al marido, non solamente del cuerpo, mas de los bienes, et por esto se pone en las arras la meajuela a significar que fasca en tanto se deven tener verdat (43*r)*.

8.4.4.2.4: Las obras de misericordia

Como era esperable, sin la menor advertencia se presenta la nueva materia:

> La primera obra de misericordia es dar a comer a los que han fanbre. A guardar este mandamiento nos amonesta la Santa Escriptura en muchos lugares... *(íd.)*.

Aunque aquí se considere importante el orden escriturario, porque habrá de suministrar citas y referencias con las que enmarcar estas pautas de comportamiento (dar de beber al que tiene sed, de vestir al desnudo, de visitar a los enfermos...); ahora, eso sí, afirmada una de estas obras, las demás quedan justificadas:

> La segunda obra de misericordia es dar de bever al que ha sed, et lo que dixe en la primera obra puedes entender en ésta. La terçera obra de misericordia es cobrir e vestir a los desnudos (43*v*-44*r)*.

Como se trata de un orden progresivo de afirmación espiritual, el siguiente plano resalta esta circunstancia que atrapa, además, al propio autor:

> Dicho te he de las siete obras de misericordia corporales. Agora te quiero dezir de otras siete obras de misericordia espirituales que son mucho nesçesarias e provechosas. La primera obra de misericordia spiritual es instruir e mostrar a los que non saben cuanto a las cosas spirituales (46*r)*.

Porque parece una propuesta difícil, se considera oportuno el orden «exemplar»:

> Porque mejor lo entiendas dóte algund enxienplo: es alguno así sinple, que non sabe que non ayunar los días ordenados por la Eglesia sea pecado mortal e por esto non ayuna; tú que lo sabes deves aver d'él misericordia e mostrarle que peca mortalmente non ayunando; será otro que non sabe que la sinple fornicaçión sea pecado mortal, muéstragelo por que non peque; vees un clérigo... (46*r-v)*.

La casuística es amplia porque la diligencia de Albornoz al informarse también lo es, como lo demuestra la última parte del libro.

8.4.4.2.5: El análisis sobre los pecados

Por pura lógica, se trata del cuerpo principal de la obra y, de algún modo, la doctrina religiosa, expuesta hasta este punto, tiene que servir para enseñar al cristiano a evitar las tentaciones y a no incurrir en las correspondientes faltas[255]. Albornoz, con esta idea, al tratar distintos asuntos, sobre todo en el orden de los mandamientos, remitía, sin más, al cierre de su obra, guiado por el propósito de construir un modelo de vida religiosa. De nuevo, la exposición se acerca a la estructura sermonística, con la diferencia de que el *thema* no viene apuntado por una referencia escrituraria, sino por la definición del propio pecado, glosada con abundante aparato de comentarios patrísticos y guiada, sobre todo, a un orden práctico, en el que volverán a encontrar asiento anécdotas, peripecias y situaciones observadas por el arzobispo.

Tras esta demostración de hechos que pueden considerarse pecaminosos, se presenta la virtud contraria y se sugieren remedios para afrontar las tentaciones con que el maligno persigue a los mortales. Los siete capítulos que se dedican a los pecados se ajustan, rigurosamente, a esta ordenación. Puede verse tal desarrollo con el primero de ellos, con la soberbia:

> Queriendo fablar de los pecados mortales que son siete, es a saber sobervia, avariçia, luxuria, ira, gula, enbidia, açidia e de algunas espeçies suyas, poniendo algunas maneras en que se peca en cada uno d'estos pecados, entiendo primero dezir de la sobervia porque fue el primero pecado... (47*v*).

Tras los pasajes que sirven de apoyo a la larga disquisición de carácter teórico sobre este pecado, sigue la prolija enumeración de los que usan de la soberbia en sus actos y en sus actividades; lo importante es la dimensión descriptiva para que queden bien acotadas tales actitudes:

---

[255] Señala el P. Rubio: «Al parecer, el autor creyó de más importancia los Pecados capitales —él los llama mortales— que los tratados anteriores si juzgamos por el espacio que dedicó a aquéllos (63 fols. de los 114 de que consta la obra); pero estimamos que esto lo hizo por la mayor aplicación que tienen a la vida ordinaria y porque reservó para este espacio temas que en realidad pertenecen a los Mandamientos y a los Sacramentos», pág. 138.

> Terçero, cuando alguno se viste porque plega o paresca mejor a los que le vieren; et por el vestido pueden entender las que se cubren con algunos colores, lo cual es mucho común a las mugeres e grave pecado si la entençión es mala (49*r*).

Es, también, momento oportuno para seguir con la amonestación a los que, por sus conjuros, se acercan al dominio de la magia y de la idolatría:

> ... que pecan aquellos que por çercos o en otra manera llaman los diablos, ítem aquellos que les demandan ayuda o consejo, juegan muchos los dados e demandan a los diablos que les ayuden, ítem aquellos que adoran otra cosa salvo a Dios así como sol, luna o otra criatura, ítem los adevinos... (50*r*).

Hay párrafos de gran dramatismo, en los que Albornoz afina las técnicas de descripción para infundir sentimientos de pesar o de dolor en los oyentes; así ocurre con la muerte de Cristo, entregada como el medio más seguro para abatir cualquier muestra de soberbia:

> ... pon ante los ojos de la tu mente en cómo Jhesu Christo es cruçificado por ti e cómo Judas lo vende a los judíos e cómo lo prenden e cuán vilmente lo tratan, atándole las manos e poniéndole la soga al pescueço [...] Cata e paréscate que lo vees cómo lo denuestan e cómo le dan palmadas en el rostro e le pelan las barbas del rostro. Cata cómo lo açotan, cómo lo escupen, cómo lo escarneçen, cómo le coronan de espinas, cómo le condepnan a muerte e le lievan entre dos ladrones, faziéndole, non sin grand pena, levar la cruz a cuestas (51*r-v*).

El propio arzobispo descubre lo que pretende con estos pasajes:

> Çierto éste es provechoso remedio e cunple asaz para echar de ti los malos pensamientos e resistir a las tentaçiones, mas aún te quiero dezir otros: Considera cuando abrás a morir, que serás vexado e atormentado de fuerte enfermedat... (*íd.*).

Por este camino, frente a la soberbia, se exponen los bienes de la humildad, en distintos grados; uno de ellos es el de la confesión, con lo que se recuperan algunas ideas sólo apuntadas en su correspondiente lugar:

> El terçero grado es la confessión: que confiesses tus pecados que muchos son, ¡mal pecado!, que se conosçen e han dolor de sus pecados, mas non los confiessan por vergüeña que han, mas

> si después del dolor confiessas bien tus pecados, luego subes en el terçero grado de la umildat (55*r*).

Es importante, amén de eficaz, esa capacidad de anudar referencias expuestas anteriormente, para poder entramar un discurso doctrinal, sin quiebras ni fisuras, que se pueda oponer a todo ese amplio muestrario de situaciones negativas, que van desfilando en sus correspondientes planos; así sucede con el pecado de la avaricia, el momento más apropiado para combatir el juego:

> Es otro ramo del juego de los dados o de las tablas cuando se juegan con cobdiçia de ganar lo suyo de aquel con quien juegan, et este mal pecado de avariçia es tenudo de restituir lo que gana assí, mas si alguno jugasse por plazer, sin cobdiçia, non pecaría. Et este ramo ha ramillos: primero cuando se juega con dados falssos o con arte falssa, otro cuando el que juega por ganar o por non perder engaña diziendo uno por ál, si ha nueve puntos e vienen ocho, dize que avíe ocho e porfíalo e júralo (60*v*).

Los remedios en este caso, apuntados en la virtud de la largueza, conducen a situaciones opuestas:

> Contra este pecado tan venenoso de avariçia son algunos remedios para se poder guardar los omes d'él. Es el primero e muy bueno que pienses cómo el Nuestro Salvador en cuya casa es la gloria e las riquezas quiso nasçer pobre e menguado... (61*r*).

Siempre se trata de imágenes cristológicas, extraídas de la patrología, pero en ocasiones afirmadas con varias perspectivas:

> Otrossí acuérdate lo que dize Sant Jherónimo, fablando de los ricos: «¡Guay, guay a vós, los ricos, que por camino de riquezas queredes entrar en el regno de Dios! Porque más ligero es de pasar un camello por el forado del aguja que el rico entrar en el regno de Dios». Dize más esta sentençia: «Non es mía, mas es de Jhesu Christo, e si esta sentençia es revocable, Christo non es Dios» (61*v*).

Al tratar el pecado de la lujuria, se afirman argumentos contra el loco amor del mundo, cuyo canon de cinco grados[256] intenta subvertirse, ahora, con la consabida autoridad patrística:

---

[256] Al tratar la materia de la poesía provenzal, los recuerda M. de Riquer: «Gradus amoris sunt hii: visus et alloquium, contactus, basia, factum», véase *Los trovadores (Historia literaria y textos)* [1975], Barcelona, Ariel, 1983, I, pág. 91.

> Començando a fablar d'este pecado quiero que sepas que dize Sant Gregorio que del pecado de la luxuria tienta el diablo al omne en çinco maneras: primero por loco reguardamiento o acatamiento, que por los ojos comiença el diablo a entrar; segundo en las locas palabras; terçero en el tañimiento de la mano o de otra cosa; cuarto por besar; quinto por oportunidat de tienpo e de lugar do puedan venir a la obra del pecado. Et por esto si te guardas del veer non vernás a las palabras e si non vienes a las palabras non vernás al tañer e si te guardares del tañer non vernás al besar e aun si de todo esto non te guardas fuye la oportunidat e nunca vernás a la obra (65*r)*.

Es la mejor introducción que podía haber expuesto para analizar el modo en que este pecado se manifiesta:

> Et segund esto, este pecado de luxuria se puede parar en dos partes: en luxuria de coraçón, en luxuria de obra *(íd.)*.

De esta manera, se procede al consabido despliegue de tipos y de casos, lo más completo posible, pues no quiere dejar concesión alguna al desorden de la carne, ni aun en sueños; todo ha de precaverse:

> Et otrosí pecan los que ruegan e enduzen a algunos a fazer alcahueterías; pecan otrosí las que fazen algunas cosas para más pecar en este pecado, o con sahumaduras o espeçias o otras cosas; otrosí pecan los que en cualquier manera procuran polluçión e aun los que la han en dormiendo, si la polluçión vino por las malas fablas o imaginaçiones que fizieran ante del dormir o si vino por mucho comer o por mucho bever (68*r)*.

Aunque concede:

> Mas si vino por enfermedat non es pecado *(íd.)*.

Cuando se habla de la ira, le llega el turno a la «murmuración»:

> Et el uno es mormurar contra los omes, el otro murmurar contra Dios. Primero contra los omes se faze este pecado en muchas maneras que pecan en él los siervos e los servidores contra sus señores, e los fijos contra el padre e la madre, el menor hermano contra el mayor, el diçiplo contra el maestro, los pobres contra los ricos, los aldeanos contra los cavalleros, los legos contra los clérigos, los religiosos claustrales contra sus abades... (74*r)*.

Al tratar de la gula, vivas imágenes ayudan a configurar un proceso •exemplar• de enorme eficacia, no exento de un humor y de una ironía que recuerdan pasajes del *Libro de buen amor*:

> Et es otro ramo de aquellos que comen con grand ardor e con enfestinaçión ávida o cobdiçiadamente, e non te sé poner mejor enxienplo para que me entiendas: comen como los puercos. ¿As visto algunas vezes cuando les fazen la farina con el agua caliente que les dan con el palo en el rostro e non los pueden tener, quémanse et luego tornan? Et así son algunos omes que en viniendo la vianda, la están oteando cómo la ponen, non esperan cuchillo, toman con la mano aunque esté caliente, súfrenlo, danle poco del diente e echan dentro, son mucho ávidos e voluntariosos (80*r*-*v*).

Quizá, por ello, no se desdeñan los recursos paremiológicos, pues se trata, en todo momento, de atrapar la conciencia de unos fieles a quienes se obliga a asumir, mediante expresiones populares, las razones escriturarias:

> Et aún el diablo te pone en el coraçón el verso del cuervo •cras, cras•, e fázete creer que avrás luenga vida e te emendarás. Mas como dize el Eclesiástico tal prisión como aquésta faze perder a muchos (92*r*).

8.4.4.3: El •confesional•

Ilustrados los aspectos negativos de la •acidia•, como se ha dicho, finaliza este tratado, con un rápido apunte •exemplar• referido al mismo pecado:

> Léese en las vidas de los padres santos que un padre preguntó al abad Achille: •Padre, ¿por qué estando en la çella ha acçidia?• Et el abad le respondió: •Porque aún non viste la folgança que esperamos de paraíso nin viste los tormentos que tememos del infierno, que si estas dos cosas vieses con diligençia, aunque tu çella fuese llena de gusanos e estudieses en ellos fasta el cuello sin açidia yazerías• (97*r*).

La materia que sigue no puede considerarse propiamente una ***summa confitendi***, precedida, como lo está, de un amplio discurso sobre el pecado y las tentaciones, basado en los *Moralia* de San Gregorio; la materia conviene, puesto que se ha cerrado el apartado dedicado a los pecados capitales, pero en ningún lugar se había advertido de la integración de este apéndice penitencial al libro anunciado en el prólogo; puede tratarse de una omisión del autor o de una decisión del copista; con todo, lo que sí puede señalarse es la uniformidad de tono y de recursos expositivos; de este modo, este segundo tratado no contraviene ni los sentidos ni el valor del primero, sino que los complementa; véase, por ejemplo, cómo su autor razona la inserción de esta fuente, con argumentos tan similares a los que había empleado Albornoz en la primera parte:

> Et esta doctrina de Sant Gregorio fue aquí puesta en palabras más abiertas de cómo las él dezía, ca los que non son letrados non podrían entender las palabras así como las él dize tan abreviadas e tan escuras de los santos. Por esta dotrina podrá aver el confesor algund conosçimiento de los estados de las almas que a Dios sirven, e poderlas ha consejar e consolar cuando las vieren tentadas. Enpero non se esfuerçe el confesor en esta dotrina por que se tenga así como por maestro de conosçer las tentaçiones, ca como dize Sanct Gregorio en un libro que llaman *Pastoral* non puede ninguno ser buen físico si la física non aprende por çiençia o por obra. Et menos puede ser maestro de conosçer las tentaçiones aquel que por ellas non pasó lidiando e vençiendo, ca la dotrina de las ánimas mejor se sabe por obras que por palabras. Enpero quien más quisiere saber cómo deva consejar e castigar las ánimas aprenda aquel libro de Sant Gregorio, que llaman *Pastoral* e métalo primero en obra e así saberá los otros castigar (103*v*-104*r*).

Son admoniciones que convienen al celo que el arzobispo había puesto en otras ocasiones, cuando denunciaba los comportamientos o declaraba los hechos de los que había tenido noticia. Se forma en la humildad al confesor, para, de inmediato, abrirle al conocimiento de los pecados que ha de redimir; también con una sencilla indicación:

> De la penitençia de los pecados veniales (104*r*).

Y ya se entrega la consiguiente rejilla de faltas, omisiones y delitos que deben ser perseguidos. Formara o no parte de las intenciones de Albornoz, el resultado final, compuesto por estos dos libros, dedicados uno a la «justiçia de la vida espiritual» y otro al «confesional», adquiere una unidad que es la que quizá el formador del códice quisiera bautizar con el nombre de ***Libro del arçobispo de Sevilla***. Aun no siendo así, tanto una como otra pieza poseen los suficientes méritos (la trama «exemplar», la descripción de las costumbres, los recursos de intensificación, los órdenes expositivos) para descubrir una brillante voluntad de autoría, muy preocupada por los efectos que su escritura debía causar. Fue, en efecto, don Pedro Gómez Álvarez de Albornoz no sólo diligente arzobispo, sino letrado y predicador que conocía muy bien su oficio.

8.5: LA SERMONÍSTICA

Castilla no es ajena al proceso que sufre la sermonización a lo largo del medievo[257]. La oratoria sagrada, por principio, desconfía de las artes elocutivas, por considerarlas sumidas en un universo de referencias paganas, siempre ajeno al dominio de religiosidad que debía transmitirse a los fieles; por ello, aunque San Agustín señalara la necesidad de asumir el bagaje del *ars rhetorica*[258], la corriente que predomina es aquella que, arrancando de Tertuliano, asocia los conceptos de *philosophari* y *rhetoricari* para demostrarlos como opuestos a la verdad cristiana; cualquier sabiduría humana, a nada que indague en el universo de la naturaleza, es sospechosa de alejarse de Dios; esta concepción obligará a la sermonística a construir una específica teoría para articular los principios formales y los aspectos temáticos de que deben servirse los predicadores en el transcurso de su misión; la figura de Gregorio Magno (540-604) es fundamental en este sentido y debe recordarse el modo en que su *Cura pastoralis* planteaba un tajante rechazo de la cultura clásica, al despreciar los valores de la gramática y de la retórica, vinculando el *bene loqui* al *recte vivere*[259]; de él arranca la formulación canónica que modela, después, los tratados predicatorios conforme a las preguntas *quis, quid, cui, quando, qualiter* y *quantum*[260]; son más importantes la formación del predicador o las costumbres que debe observar que la belleza expresiva que pudiera conseguir con sus sermones.

---

[257] Los estudios generales sobre el tema deben partir de Harry Caplan, *Mediaeval Artes Praedicandi*, Ithaca, Cornell University Press, 1934, con un suplemento en 1936, más Thomas M. Charland, *Artes praedicandi: contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, París-Ottawa, J.Vrin-Institut d'Études Médiévales, 1936. Aplicado a la literatura inglesa es clásico el estudio de G. R. Owst, *Preaching in Medieval England: An Introduction to Sermon Manuscripts of the Period c. 1350-1450*, Cambridge, University Press, 1926. Más amplio es el de Michel Zink, *La Prédication en langue romane avant 1300*, París, Honoré Champion, 1976.

[258] Como resume J. Longère: «Il rappelle que la recherche de l'expression est légitime pour le chrétien, car les ressources de l'art humain et le prestige de la forme peuvent rendre la vérité plus accessible et plus persuasive», *La prédication médiévale*, París, Études Augustiniennes, 1983, pág. 34.

[259] J. J. Murphy, *La Retórica en la Edad Media* [1974], México, F.C.E., 1986, páginas 298-304; señala que S. Gregorio no escribe «un tratado retórico preceptivo; no recomienda maneras de buscar y disponer las ideas [...] Responde a la pregunta de *qué predicar*, no a la de *cómo predicar*», pág. 303.

A este consecuente rechazo del mundo pagano, debe añadirse la influencia de la tradición homilética, afirmada en el ejercicio de la lectura y de la exégesis bíblica, determinante ya en la construcción de los sermones[261]; a fin de cuentas, en ambos casos se trata del mismo proceso: seleccionado un texto o pasaje escriturario, se somete a toda suerte de interpretaciones. Por ello, y ya como disciplina propia, las primeras *artes praedicandi* comienzan a armarse a finales del siglo XII como herramientas de la teología que se enseña en las universidades y con el apoyo de la lógica aristotélica que se imparte en las mismas aulas[262]. El auge de las órdenes de predicación[263], la necesidad de perfeccionar los instrumentos para combatir las herejías[264], el impulso que diversos concilios conceden a la propaganda dogmática deben considerarse causas suficientes para explicar el extraordinario incremento que, en las dos primeras décadas del siglo XIII, sufrirá esta teórica predicatoria, con la fijación de un método consolidado, con una preceptiva estable y una copiosa presencia de fórmulas y de ejemplos prácticos de que pudieran servirse los predicadores. Los artífices de la construcción de esta nueva *ars* son Alejandro de Ashby[265], Tomás de Chobham[266], Ricardo de Thetford[267], Juan de la Rochela[268] y Guillermo de Auvernia[269]. Queda configurado, así, el modelo de lo que suele llamarse «sermón universitario», con una estructura que se mantiene, más o menos fija, en esos tratados y en las colecciones de sermones que propician.

---

[260] El proceso y la construcción del *ars praedicandi* ha sido formulado, en sus líneas generales, por A. Alberte, «Tradición y originalidad en las artes predicatorias medievales», *Actas I Congreso Nacional de Latín Medieval*, 1995, págs. 133-165, quien recuerda que «la ilustración y justificación de tales exigencias homiléticas Gregorio Magno las realiza exclusivamente a través de los textos bíblicos, de tal manera que este autor presenta este ideario retórico como un producto bíblico», pág. 141.

[261] Réginald Grégoire, *Les Homiliaires du Moyen Âge: inventaire et analyse des manuscrits*, Roma, Herder, 1966.

[262] Pero siempre con el propósito de transmitir la doctrina sagrada: véase Geneviève Hasenohr, «La prédication aux fidèles dans la première motié du XIIe siècle», *R*, 116:1-2 (1998), págs. 34-71.

[263] Así lo resume F. Rico: «Dominicos, franciscanos y el nuevo clero regular, así, hablan al pueblo más de lo usual hasta entonces, cuando el monacato daba el tono de la vida religiosa. Ese público popular al que ahora hay que dirigirse imponía una lengua y un nivel distintos; así, por ejemplo, la vida cotidiana va a irrumpir en los púlpitos, ante la necesidad de expresar temas y nociones adecuados a un vasto auditorio», *Predicación y literatura en la España medieval*, Cádiz, UNED, pág. 10. Para el modo en que se «fabula» todo este proceso de surgimiento de la predicación, véase, luego, § 8.6.6.1.

[264] Se trata de un fenómeno que R. Rusconi ha estudiado bajo la perspectiva de «L'apparente negazione del testo: le prediche degli eretici e l'oratoria dei laci», en *Lo spazio letterario del medioevo. 1. El medioevo latino. Vol. II: La circolazione del testo*, ed. de G. Cavallo, C. Leonardi y E. Menestò, Roma, Salerno, 1994, págs. 584-590.

Sin que necesariamente todos los sermones obedezcan a este patrón, suelen fijarse en cinco las partes a que se atiene su desarrollo[270]: 1) el *thema* sobre el que se va a predicar se enunciaba mediante una cita bíblica; 2) en ocasiones, se utilizaba un *prothema* o *antethema*, equivalente al proemio, que cumplía el cometido de captar la atención del público y que podía conducir a una *oratio*; 3) el tenso contenido de la frase escrituraria se expandía mediante la *distinctio* o *divisio* (por lo común ternaria) de sus miembros (ya fuera por criterios lógicos, ya rítmicos); 4) sólo después se procedía a la *dilatatio* o *amplificatio* de tales ideas: interesaban ahora las concordancias bíblicas, las *vitae* de santos, los glosarios y las colecciones de *exempla*, algunas de las cuales se preparaban específicamente para este cometido[271]; según se hubiera practicado la *divisio*, así se usaban unos u otros materiales: que fuera interna (o *intra)*, orientada hacia los significados escriturarios, era porque se contaba con un público docto, preparado para asumir ese conocimiento desvelado por las correspondientes vías interpretativas (histórica, alegórica, tropológica y anagógica)[272]; que fuera externa (o *extra*), abierta hacia otros dominios temáticos, era porque se dirigía a una audiencia que precisaba de ese repertorio de anécdotas o de sucesos para apropiarse del contenido cifrado en la cita bíblica[273]; 5) por último, aunque ello no fuera necesario, el predicador conducía su exposición a una *conclusio*[274].

---

[265] Recientemente se ha ocupado de él Georgina Donavin, «*De sermone sermonem fecimus:* Alexander of Ashby's *De artificioso modo praedicandi*», *Rhetorica*, 15:3 (1997), págs. 279-296.

[266] *Summa de arte praedicandi*, ed. de Franco Morenzoni, Turnhout, Brepols, 1988.

[267] Autor de un *Ars dilatandi sermones*, véase J. Logère, pág. 198, y J. J. Murphy, págs. 333-335.

[268] A este franciscano se debe un *Ars conficiendi sermones*, véase P. Longère, pág. 198, y J. J. Murphy, pág. 337.

[269] Amén de una *Rhetorica divina*, compuso un breve opúsculo titulado *De arte praedicandi, ibíd.*

[270] Es básico el estudio de E. Gilson, «Michel Menot et la technique du sermon médiéval», *Revue d'Histoire Franciscaine*, 2 (1925), págs. 301-350. Resume este proceso F. Rico, *op. cit.*, págs. 10-12.

[271] Es el caso de los *Liber exemplorum ad usum predicantium*, ed. de A. G. Little, Aberdeen, British Sociey of Franciscan Studies I, 1908 (reed., Farnsborough, 1966), o *Le Speculum Laicorum. Édition d'une collection d'exempla, composé en Angleterre à la fin du* XIII^{e} *siècle*, ed. de Jean Th. Welter, París, Auguste Picard, 1914. Cualquier acercamiento al tema debe partir de Frederic C. Tubach, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1969, más Jean Thiébaut Welter, *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge* [1927], Ginebra, Slatkine, 1973. Otras colecciones recientes son *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Âge*, dir. J.-C. Schmitt, París, Stock, 1985, y *Racconti esemplari di predicatori del due e trecento*, ed. de G. Varanini y G. Baldasarri, Roma, Salerno, 1993, 2 vols.

Sin embargo, a pesar de la eficacia de este sistema, que influye en la particular composición de obras literarias vernáculas, no todos los tratados predicatorios recomendaban para el sermón este desarrollo; de hecho, podría hablarse de tres modalidades de artes predicatorias[275]: 1) la que se ajusta al esquema citado del *quis, quid, cui*, que fijara San Gregorio en su *Cura* y que alcanza sus últimas consecuencias en los tratados de Alanus de Insulis y de Alejandro de Ashby, 2) la que constituye una verdadera exégesis del *thema* y que asume las posibilidades apuntadas por las *disputationes* escolásticas y 3) la modista, basada en la teoría de los *modi dilatandi*. Esta serie de opciones valen para la sermonística en latín, porque la que se desarrolla en lengua vernácula se atiene al segundo grupo, con una clara preferencia por la *divisio extra* de cada uno de los *themas* propuestos.

---

[272] Véanse H. Caplan, «The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Mediaeval Theory of Preaching», *Sp*, 4 (1929), págs. 282-290, más Francesco Zambon, «1. L'allegoria medievale», en «La letteratura allegorica e didattica», *La letteratura romanza medievale*, págs. 249-278, en concreto págs. 249-254.

[273] Véase Jacques Berlioz, «L'auditoire des predicateurs dans la littérature des "exempla" (XIII-XIV siècles)», *Medioevo e Rinascimento*, 3 (1989), págs. 125-158.

[274] Señala A. Alberte: «En definitiva la novedad de estos tratados estriba en haber surgido como artes predicatorias independientes, no como artes retóricas *ad usum praedicatoris* y en haberse formalizado de una manera marcadamente diferente a los tratados retóricos, aun cuando los elementos integradores de tales tratados estuvieran tomados de la tradición homilética, de la escolástica e incluso de la retórica», «Tradición y originalidad en las artes predicatorias medievales», pág. 155. Fernando Lillo Redonet realiza otra demostración de este esquema en «El sermonario inédito de Juan Gil de Zamora a la luz de las *Artes praedicandi*», *Actas I Congreso Nacional de Latín Medieval*, págs. 285-292.

[275] Como ha distinguido, contando con un amplio *corpus* de manuales de este tipo, A. Alberte en «Tipología de las artes predicatorias medievales latinas», *Actas II Congreso Hispánico de Latín Medieval (León, noviembre de 1997)*, coord. M. Pérez González, León, Universidad, 1998, I, págs. 189-194.

8.5.1: *El desarrollo de la predicación peninsular*

El acercamiento de los estudiosos de la literatura hispánica al dominio de la sermonística es, relativamente, reciente[276], pero cuenta ya con sólidas aportaciones bibliográficas[277], metodológicas[278], teóricas[279] y, sobre todo, textuales[280], con las que asegurar el descubrimiento de un género que, sin pretenderlo, influye de modo extraordinario en el desarrollo, temático y formal, del discurso literario medieval; y ello contando con que no hay una sola arte vernácula predicatoria[281], aunque sí se pueda rastrear el testimonio de esta teoría de composición en otro tipo de obras; ya se apuntó, en su momento (§ 4.3.2.2), que la *Partida I* (Título V.lxvi-lxx) encierra una importante *ars praedicandi* con algún que otro sermón entremetido en el cuerpo legislativo[282]. Si esto sucede en un libro de leyes, con más razón similares consideraciones aparecen en algunos de los manuales de retórica en latín que catalogara Ch. B. Faulhaber: la *Rhetorica nova* de R. Lulio ha sido valorada como una original arte de predicar, con reflexiones importantes sobre el uso de los *exempla*[283]. La aportación peninsular a este género teórico no es muy amplia, puesto que se reduce al *Ars praedicandi, conferendi, collationandi* de Alfonso d'Alprão[284] y al *Ars praedicandi* del teólogo agustino Martín Alfonso de Córdoba[285]; sí, en cambio, puede atestiguarse la presencia de los más importantes tratados occidentales: la *Summa de arte praedicativa* de Alanus de Insulis (Escorial, R-ii-14; B. Univ. Salamanca, 2130; Sevilla, Colombina, 5-3-5; Sigüenza, Capitular, 63; Toledo, Capitular, 9-22), la *Rhetorica divina* de fray Guillermo de Auvernia (BN Madrid, 60) o el *Forma praedicandi* de Roberto de Baservorn (aunque desaparecido en el incendio del Escorial de 1671), amén de otros importantes tratados anónimos como el *Ars praedicandi de metro in planum stilum extracta* (Osma, 15; Colombina, 7-3-8).

---

[276] Desde que en 1977, F. Rico fijara las bases de su estudio en el folleto citado de *Predicación y literatura en la España medieval.*

[277] Y sigue siendo fundamental Charles B. Faulhaber, «Retóricas clásicas y medievales en bibliotecas castellanas», *Ábaco*, 4 (1973), págs. 151-300; ha de verse en concreto el epígrafe «ii. *Ars praedicandi*», págs. 195-205.

[278] El planteamiento que construye A. Deyermond, «The Sermon and its Uses in Medieval Castilian Literature», *LC*, 8:2 (1980), págs. 127-145.

[279] En general, el conjunto de los estudios que P. Cátedra ha dedicado al tema: *Dos estudios sobre el sermón en la España medieval*, Barcelona, Bellaterra, 1981; «Acerca del sermón político en la España medieval. (A propósito del discurso de Martín el Humano en las cortes de Zaragoza de 1398)», *BRABLB*, 40 (1985-1986), páginas 17-47; «Nebrija y la predicación», en *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1993, págs. 129-150; «La modificación del discurso religioso con fines de invectiva. El sermón», en *L'invective au Moyen Âge: France, Espagne, Italie, At*, 5 (1994), págs. 101-122.

[280] Debidas también a Pedro Cátedra, tanto *Los sermones atribuidos a Pedro Marín (Van añadidas algunas noticias sobre la predicación castellana de San Vicente Ferrer)*, Salamanca, Universidad, 1990, como su monumental *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Junta de Castilla y León, 1994, más «Los *Exempla* de los sermones castellanos de San Vicente Ferrer», en *Ex libris Homenaje al profesor José Fradejas Lebrero*, Madrid, UNED, 1993, I, págs. 59-94, o la fijación de la *Brevis editio de arte praedicandi* de Pedro de Ciruelo (en prensa: *Pedro de Ciruelo y el arte de predicar en España de finales del siglo XV y principios del XVI)*, anticipada en *Artes de poesía y de prosa (entre el cortesano y el predicador: siglos XV-XVI)*, ed. de Juan Miguel Valero Moreno, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 1998, págs. 53-103. Desde la Universidad de Salamanca, P. Cátedra dirige el *Catálogo de la predicación española medieval*, una muestra del cual ofrece al reseñar el contenido del ms. 26 de la catedral de Burgo de Osma, en *Los sermones atribuidos*, págs. 49-58.

[281] Como recuerda A. Deyermond: "No vernacular Castilian ones are known, and there is only one Latin *Ars praedicandi* that is certainly of Castilian origin", pág. 133.

No son muchos los manuales, pero sí los suficientes para garantizar la existencia de un tejido teórico que tuvo que servir también de apoyo para la construcción de estructuras literarias más complejas; recuérdese, por citar sólo los casos más conocidos, el prólogo en prosa del *Libro de buen amor* (verdadero *contrafactum* del sermón universitario)[286], la posibilidad de que el *Zifar* constituyera un sermón que desarrolla el *thema* del *redde quod debes* por medio de tres líneas narrativas que funcionan como *exempla* del mismo, en un claro caso de *divisio extra*[287], o el uso metódico de estas técnicas sermonísticas en la literatura ejemplar[288], como lo pone de testimonio la obra de don Juan Manuel o el *Libro de los gatos* (véase § 8.8.1.2). No pueden obviarse las estructuras sermonísticas de algunos textos: el paradigmático *Arcipreste de Talavera*[289], el *Vencimiento del mundo* de Alonso Núñez de Toledo o el *Sermón trobado al rey don Fernando* de Íñigo de Mendoza.

---

[282] Revísense I, pág. 535, más el estudio de J. Montoya, «Una síntesis del "Ars praedicandi" medieval en la *Partida Primera*, tit. V, ley 68», en *Estudios Románicos. Homenaje al profesor Luis Rubio*, Murcia, V, 1987-1989, págs. 977-985.

[283] Véase Mark D. Johnston, *The evangelical rhetoric of Ramon Llull: lay learning and piety in the Christian West around 1300*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.

[284] Ch. B. Faulhaber, § 129-130, más Albert G. Hauf, «El *Ars praedicandi* de Fr. Alfonso d'Alprão, O.F.M.: aportación al estudio de la teoría de la predicación en la Península Ibérica», *AFH*, 72 (1979), págs. 233-329.

[285] Ch. B. Faulhaber, § 137; con ed. de Fernando Rubio, «*Ars praedicandi* de Fray Martín de Córdoba», *CD*, 172 (1959), págs. 327-348.

[286] Richard P. Kinkade, «"Intellectum tibi dabo": The Function of Free Will in the *Libro de Buen Amor*», *BHS*, 47 (1970), págs. 296-315; C. Nepaulshing, «The Rhetorical Structure of the Prologues to the *Libro de Buen Amor* and the *Celestina*», *BHS*, 51 (1974), págs. 325-334; P. L. Ullman, «Juan Ruiz's Prologue», *MLN*, 82 (1967), págs. 149-170.

[287] Recuérdense la nota 223 de pág. 1386, más James F. Burke, «The *Libro del cavallero Zifar* and the Medieval Sermon», *Viator*, 1 (1970), págs. 207-221.

Sobre los sermones propiamente españoles, el número de los conservados no ha sido fácil de fijar: en un primer estudio, P. Cátedra había señalado la existencia de sólo diez sermones[290], que fueron incrementados hasta sobrepasar el centenar por A. Deyermond[291], cifra enseguida elevada hasta 221 por el propio P. Cátedra, justificando que su primer recuento se refería a autores peculiarmente hispanos y al sermón entendido en un sentido litúrgico y artístico[292]. Sea como fuere, el panorama de la predicación medieval en lengua vernácula quedaría como sigue:

a) Una homilía compuesta entre 1327-1328 por Pero López de Baeza, con el título de *Qué significa el ábito que traen los freires de Santiago.*

b) Un sermón predicado por don Pedro de Luna en Pamplona en 1390.

c) Cuatro sermones atribuidos a Pedro Marín.

d) El ciclo de sermones del B. Univ. Salamanca, 1854; de sus 53 piezas, como ha señalado Cátedra, 44 pertenecen al ciclo litúrgico (6*r*-165*v*) y 9 son *de diversis* (168*r*-183*v*)[293].

e) El *Libro de los evangelios moralizados* de Juan López de Salamanca (Zamora, 1490), predicador dominico y profesor universitario, reúne 24 exposiciones alegóricas y tropológicas sobre otros tantos evangelios (desde el primer domingo de Adviento hasta el de Pasión)[294]. Su *Segundo libro de los evangelios... de los domingos de*

---

[288] Albert Lecoy de la Marche, *Le rire du prédicateur,* prólogo de J. Berlioz, Montrouge, Brepols, 1992.

[289] Michael E. Gerli, *Alfonso Martínez de Toledo,* Boston, Twayne, 1976, págs. 77-107.

[290] «The Present Situation in Spain», *Medieval Sermon Studies Newsletter,* 3 (1978), págs. 18-19.

[291] «The number of extant sermons thus seems to be a little over a hundred, but only four of these are avalaible in modern editions», pág. 129.

[292] «Sumando todas estas piezas obtenemos un número de 221 sermones en romance castellano anteriores a 1500; número "substantially greater" que la centena o poco más que el profesor Deyermond calculó», *Dos estudios sobre el sermón,* pág. 10.

[293] Ha sido editado, como tesis doctoral, por Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, *La predicación castellana medieval: Estudio y edición crítica del manuscrito 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca,* Universidad de Salamanca, 1992, 3 vols.

[294] De este texto prepara edición Arturo Jiménez.

todo el año contiene 14 exposiciones, también sobre motivos evangélicos, que siguen a los del incunable y que van desde el domingo de Pascua hasta el miércoles de Pentecostés.

f) En el BN Madrid, 6936, se conservan 24 sermones anónimos sobre el *Cantar de los cantares*.

g) De fray Ambrosio Montesino se editan en Zaragoza, 1525, sus *Epístolas y evangelios por todo el año*.

h) Sermones sueltos en varios manuscritos[295].

Como muestra de esta forma del discurso prosístico, procede ahora analizar algunas de las piezas maestras del género.

8.5.2: *La homilía de don Pero López de Baeza*

Más que de un sermón para ser predicado ante unos fieles, el *Qué significa el ábito que traen los freires de Santiago* se trata de un discurso homilético, pensado para ser leído ante los propios freiles santiaguistas; de entrada, no hay *prothema* ni *thema*, aunque sí una *divisio* que sugiere los cauces por los que se ha de proceder a la comprensión de las ideas expuestas; resulta eficaz el modo en que se requiere la atención del auditorio para, de inmediato, avisar sobre la distinción de los niveles de significado que se va a propiciar:

> Agora maestre, señor e cavalleros, bueno e honrados, que sois en la horden de la cavallería del bienaventurado apóstol Santiago, pues avedes oído todas las cosas que ya dichas son en este libro, devedes parar mientes a una cosa que después se parte en muchas (176)[296].

Si el *Libro del cavallero et del escudero* se revelaba útil para comprender la estructura de ideas de los *Dichos de los santos padres*, la configuración de la «Razón de las armas» (§ 6.4.2.1) del mismo don Juan Manuel recuerda, en sus propósitos esenciales, las ideas que aquí quiere impartir el santiaguista Baeza; incluso, esa conexión entre diversos tratados, ese deseo de vincular a los oyentes a uno y a otro orden temático constituyen rasgos que perfilan el ámbito ideológico del que proceden ambos autores.

---

[295] Así, P. Cátedra enumera: una *Colación* de Hernando de Talavera; un sermón de Juan de Azaray; los dos sermones en castellano del BMP, 77; un sermón castellano predicado por San Vicente Ferrer en Murcia; otro, también castellano, en el BN Madrid, 4202; y uno más en un ms. de la Colegiata de San Isidoro de León.

[296] El opúsculo ha sido editado por D. W. Lomax como cierre a su trabajo sobre los *Dichos de los santos padres* (§ 7.5.2, revísese n. 717 de pág. 1745).

La homilía, o colación monástica[297], presupone unos conocimientos previos en los freiles sobre el significado de la caballería que abrazan, simbolizada por el hábito del apóstol que visten y del que proceden unos bienes que se enumeran, para dirigir la atención de esa especial audiencia hacia el objetivo del discurso:

> El primero es que los que mueren en serviçio de Dios van derechamente a paraíso, lo segundo los que fincan bivos biven sienpre honradamente ellos e todo su linaje *(íd.)*.

En efecto, no sólo es el significado alegórico del «hábito» lo que le interesa a Baeza, sino el valor que representan las «armas» de las que depende la fuerza, religiosa y militar, que el freile ha de desplegar en las diversas ocasiones en que su concurso se precise. Todo el conjunto de ideas se somete, en el momento preciso, a un *thema*, implícito, que irá atrapando en su desarrollo el resto de conceptos doctrinales:

> Mayormente que las vuestras armas e el vuestro ábito vos manda que murades muy de grado si acaesçiere cresçiendo la fe del Fijo de Dios que por nós murió. E lo que las vuestras armas muestran entiéndese así *(íd.)*.

Baeza revisa a continuación los símbolos religiosos que dan sentido a la lanza (larga de vara como la fe que defienden), el hierro (con el que dar muerte cruda a los enemigos), la loriga (la fe), el escudo (con la cruz que asemeja a la que Cristo llevara al cuello), hasta llegar al núcleo alegórico que pretendía alcanzar y que expande en una suerte de *divisio* interna:

> E la espada que es vuestro ábito significa muchas cosas. La primera es la señal de la cruz que vós traedes en los pechos [...] La segunda que la espada taja de dos partes e esto significa que todo buen freire deve catar dos cosas [...] La terçera es que así como la espada que es bien açecalada luze, así el buen freire deve guardar su fama clara e linpia e non deve fazer nin dezir cosa por que ela manzielle *(íd.)*.

Esta dimensión espiritual de las armas del caballero, en la tradición vernácula, arranca de la ley cviii del *Setenario*, en donde se planteaba un proceso similar de absorción de la materia caballeresca por parte de una Iglesia también militante en el campo de la guerra; de ahí, pasa a los *Castigos de Sancho IV* (I, pág. 922, n. 132) y al *Barlaam* (pág. 999, n. 260) en un momento en el que se está construyendo la dimensión de una caballería religiosa que acuerda, perfectamente, con los ideales de doña María de Molina en los que se apoya la trama de *estorias* del *Zifar*; hay ideas que articula Baeza porque antes han sido planteadas en los «castigos» de Sancho IV o del Rey de Mentón y, en consecuencia, serán repetidas también por Julio, por Patronio o por don Juan Manuel; así ocurre con la *conclusio* a la que llega esta particular homilía:

---

[297] P. Cátedra, *Dos estudios sobre el sermón*, pág. 11.

> E señores pues las vuestras armas vos muestran todas las significanças que avedes oído e son todas muy verdaderas, non devedes dubdar en el serviçio de Dios cosa que de peligro sea, mas aventurar siempre los vuestros cuerpos et fazer siempre lo mejor, e Dios ayudarvos ha a ser siempre vençedores *(íd.)*.

A partir de este punto, hay un cierto cambio en la presentación de ideas, puesto que la evocación de las campañas militares le permite al santiaguista recordar los principios esenciales en que se sostiene la vida de la orden:

> Por ende cada que entendiéredes que avedes a aver pelea con los enemigos de la fe, devedes todos ser en penitencia verdadera, e tomar el cuerpo de Dios con muy grand devoción, e perder todo mal talante de quienquier que lo ayades, e poner en vuestras voluntades de amar muy verdaderamente vuestro maestre e mostrarle cómo todos avedes muy grand voluntad de servir a Dios e a él et a vuestra horden e de fazer todo vuestro poder por que él salga de allí honrado e mostrárgelo todo así por obra en todas sus pesas (177).

Varias escenas de la *Crónica de Alfonso XI* se pueblan con estas imágenes de penitencia y de oraciones colectivas, de firmeza religiosa, de agradecimiento por la victoria obtenida; ello simplemente demuestra la participación de todas estas obras en la construcción de un mismo contexto, que requiere de esta propaganda ideológica, pero, sobre todo, que precisa de un conjunto de fórmulas para hacerla asimilable; como recomendaba el método escolástico de exposición, las conclusiones que se entregaban a los oyentes podían ofrecerse en series rimadas para facilitar su asimilación; es lo que hace Baeza (y curiosamente también don Juan Manuel):

> Et porque entendades que todas las cosas que en este libro se contienen devedes poner en vuestras voluntades e creer que

> son provechosas usar d'ellas siempre, parad mientes en un verso que dize *Omnia pretereunt preter amare Deum*, que quiere dezir •Todas las cosas pasan e tornan en nada sinon amar a Dios que siempre duda• *(íd.)*.

La exégesis de este pasaje le permite a su expositor recuperar la voz de la autoría para volver a incidir en el valor de su obra y en la necesidad de que el freile se someta a ese continuo proceso de formación:

> Así que si quisiéredes parad mientes a los males que oy en el mundo son, cataredes a este libro e si quisiéredes usar d'él estorçeredes todos los males que dichos son e averedes todo bien. Ca averedes la graçia de Dios e de vuestra horden et de vuestro maestre. Plega a Dios que así sea, amén *(íd.)*.

La conciencia letrada que impulsara el •molinismo• engasta esta breve pieza de la oratoria religiosa en el ámbito que la precisaba.

8.5.3: *Un sermón de don Pedro de Luna*

En el año de 1390, en Pamplona, en un acto solemne celebrado en su catedral, ante el rey Carlos III y en una ceremonia previa a su coronación, don Pedro de Luna, investido con su autoridad de cardenal, pronuncia un sermón con el que justifica y proclama la adhesión del rey navarro al papa Clemente VII, rompiendo la neutralidad que mantuviera su padre, y siguiendo en ello las directrices de la monarquía francesa, hostil a la causa de Urbano VI[298]; precisamente, don Pedro había apoyado, como elector, a Urbano, hasta que las orientaciones de la política peninsular le mueven a declararse partidario de Clemente VII, al que sucedería, cuatro años después, con el nombre de Benedicto XIII.

El sermón se conserva en el ms. latino 3291 de la BN París, uno de los códices que reuniera el papa aragonés durante los años que permanece en Aviñón, hasta que las circunstancias le obligan a trasladarse a la fortaleza de Peñíscola. Se trata de un sermonario latino, que acoge en su interior, entre los fols. 97*r*-104*v*, esta magnífica muestra de la oratoria sagrada en lengua vernácula, no sólo por la erudición de quien lo pronuncia, sino por la perfecta ejecución de las reglas y estructuras discursivas fijadas por las *artes praedicandi*[299]. Conviene su análisis, por tratarse de una de las más antiguas muestras conservadas de la sermonística romance, así como por la oportunidad que concede de conocer el pensamiento político y diplomático de su autor. No debe olvidarse que don Pedro de Luna apoyó en varias ocasiones la legitimidad de Clemente VII, pero desde el recuerdo de su participación personal en el grave cisma de 1378[300].

---

[298] Lo que supuso este acto lo resumen García Villoslada y Llorca: •Diversos negocios retrasaron por tres años su solemne coronación. Ésta se celebró por fin el 13 de febrero de 1390 ante toda la nobleza del reino. Siete días antes, el 6 de febrero, había hecho pública su obediencia al papa de Avignon al fin de una misa pontifical celebrada en la catedral de Pamplona, en la que predicó Pedro de Luna•, *Historia de la Iglesia Católica*, págs. 205-206, con un resumen del mismo en n. 55 de pág. 206.

Ahora son otras las circunstancias; Carlos III el Noble regía Navarra desde 1387 y aún no había sido coronado; en cierto modo, quien descendía del linaje de los Evreux quería hacer coincidir ambos actos y elige, como maestro de ceremonias, al personaje más adecuado para fundir el pensamiento político y religioso con el que se quería ungir como rey; de ahí que, a lo largo de su peroración, don Pedro integre con acierto ambas líneas argumentativas.

8.5.3.1: Del *thema* a la *divisio:* el contexto político

El *thema* del sermón se extrae del Libro de Esther, VIII, 16-17, y, como era previsible, el tejido sermonístico acompaña la frase latina con su correspondiente traducción:

> La sentençia d'estas palabras, que yo he tomado por fundamiento et thema d'este sermón, segunt la letra es atal: «Nueva lumbre pareçe ser nasçida, goyo, onra et senyal de gran plazer, en todos los pueblos, çiudades et provincias, doquier que los mandamientos del rey venían» (129-130).

---

[299] El texto fue dado a conocer por H. Lapeyre, «Un sermon de Pedro de Luna», *BHi*, 49 (1947), págs. 38-46, y editado por él mismo en *BHi*, 50 (1948), págs. 129-146, texto por el que se cita.

[300] Lo ha subrayado H. Lapeyre: «le témoignage personnel de celui qui fut un des acteurs du grand drame de 1378 donne à ce développement un accent de sincérité qui, sans aucun doute, dut emporter l'adhésion de son auditoire», 44. Lewis J. Hutton indica: «A la muerte del papa Gregorio XI, don Pedro de Luna participó en la elección del papa Urbano VI. Después de un tiempo, sin embargo, fue convencido de que la elección no había sido totalmente canónica y aceptó a Clemente VII como legítimo papa», «Don Pedro de Luna (1328-1423), habilitador del Renacimiento en España», *Actas del VIII Congreso de la A.I.H.*, Madrid, Istmo, 1986, II, págs. 13-19; página 14. Para la elección papal de Benedicto XIII, véase García Villoslada y Llorca, págs. 214-215.

El *prothema* supone la aplicación de este núcleo de contenido al contexto político en el que se encuentra el orador:

> Los mandamientos reales, que son nuevament venidos en el regno de Navarra, contienen, segunt sabedes, que, en este día, nós devemos delant del rey presentar (130).

Tras este preámbulo, comienza a esbozarse la que será luego la *divisio,* mediante una de las técnicas más llamativas de esta pieza, las cláusulas rimadas[301]:

> Et porque los podamos obedeçer, conviene bien considerar las palabras d'esta auctoridad, en las cuales veremos que por la sancta escriptura nos son representadas cuatro cosas necesarias pora estos mandamientos complir:
>
> lo primero, lumbre nueva de orient:
> lo segundo, goyo et delectament;
> lo tercero, onra que es condecent;
> lo cuarto, rey mucho excellent *(íd.).*

Son «distinciones» que no se acometen de inmediato, pues don Pedro, a modo de letanías, desarrolla los cuatro conceptos claves del sermón —«lumbre, placer, honra y rey»— en un curioso poema que amplifica tales significados mediante estrofas rítmicas, en las que alternan sus consonantes con enorme habilidad; sólo cuando se considera preparado, por conmovido, al auditorio se ofrece la verdadera *divisio:*

> En estas palabras, cuanto pertenesçe a la present solennidad, segunt dicho he, cuatro cosas nos son representadas:
> lo primero, una splandor de verdat
> qu'este regno esclareçe,
> lo segundo, una senyal de caridat
> do consolaçión recresçe,
> lo tercero, un poder et dignidat
> que al papa pertenesçe,
> lo cuarto, una real magestat
> qu'en las obras se pareçe.
>
> Et estas cuatro cosas, declaradas et vistas con la ayuda de Dios, será fin de aqueste breu sermón (131).

---

[301] Véase P. Cátedra, *Dos estudios sobre el sermón,* pág. 11.

8.5.3.2: La estructura discursiva: la lección de la historia

La primera parte gira, entonces, en torno al concepto de «lumbre» y se amplifica con materiales escriturarios que, al traducirse, se van ajustando a los problemas históricos a los que se refiere el sermón; así ocurre, por ejemplo, con una cita del apóstol San Pablo:

> *Omne quod manifestatur lumen est.* Certas todo aquello, que sobre los afferes de la eglesia mi señor el rey el día de oy manifiesta al su regno, es a saber Bartolomé de dampnada memoria et el succçessor suyo ser intrusos et antipapas et nuestro señor el papa Clement ser verdadero vicario de Dios, lumbre es de claro conoscimiento de verdat (131-132).

No avanza mucho don Pedro en su argumentación sin proponer continuas particiones que faciliten una cómoda distribución de ideas, apoyadas siempre en el recurso de los períodos rítmicos:

> Et esta lumbre de conoscimiento de verdat, es a saber de la intrusión de los malvados et de la canónica elección de nuestro señor el papa Clement, podemos de tres partidas clarament veer, es a saber:
>
> de part de la crueldat
> et rumor desordenada;
> de part de la auctoridat
> a los cardenales dada;
> de part de la magestat
> al rey por Dios atorgada (132).

La ocasión es oportuna para que en este punto aparezca una primera referencia a la identidad de quien está pronunciando el sermón, que hace uso de su propio conocimiento en el momento más adecuado, cuando tiene que justificar una acción personal que puede parecer contradictoria:

> Et cuanto a lo primero, por la dicha crueldat et grant rumor del pueblo de Roma que se movió contra nós, los cardenales, que avíamos de fazer la elecçión, oviemos muy grant miedo et fuemos forçados de fazer contra nuestra voluntad, segunt ellos demandavan, por lo cual es claro tal elección non valer segunt derecho ni razón, porque tan solament la fiziemos por miedo de la muerte (132).

Las posibles objeciones que se le pudieran plantear las derriba con sólidos argumentos, no sólo religiosos, sino procedentes del ámbito mismo de la historia:

> Mas aun dirán otros que devíamos sofrir la muerte antes que no así esleír. A esto responden las istorias auténticas, en las cuales yo trobo, diversas vegadas, aver seído constrenidos los cardenales a esleír antipapa, et nunca se troba, entre aquellos sanctos padres et ombres de tan gran virtud, qui en los tiempos passados fueron en la eglesia de Dios, que ninguno por esta razón quisiesse morir (133).

Resguardada su conciencia, el mismo fondo de lecturas históricas provee razones para afirmar la adhesión del monarca al partido clementista; este hecho lo ampara no sólo con su voz, sino con la *auctoritas* de unas citas que se ajustan a la ocasión de un modo perfecto:

> Mas aun dirán otros que algunos príncipes tienen la part contraria et assí no se sigue que ésta sea la verdat. A esto responden las istorias auténticas de los fechos passados de la Santa Madre Eglesia. Et cerca d'esto notat bien lo que vos diré, que muchos otros scismas son seídos en la eglesia de Dios en los cuales diversos emperadores et reyes algunas vegadas tovieron la verdat et algunas el contrario, mas nunca se lee que rey de Francia nin otro rey, que derechament de aquella sangre descendiesse, cayesse en tal error, antes siempre en los scismas mantovieron la verdat. Et d'este linage son, el día de oy, tres reyes, es a saber el rey de Francia et mi señor el rey, qui es aquí present, et el rey de Nápol, los cuales, loado sea Dios, el día de oy, todos mantienen aquesta verdat... (136).

A vueltas con la historia, el discurso religioso entrama principios linajísticos, totalmente necesarios para el acto que estaba teniendo lugar, pues don Pedro aprovecha para trazar una convincente exposición de la ideología de este monarca; Dios y rey, como en cualquiera de los regimientos al uso, se funden en la primera conclusión particular:

> Por conclusión d'aquesta partida puedo dezir que lumbre de verdat ha pareçido al justo, es a saber a mi senyor el rey, et a los que creen de buen coraçón faze [...] plazer, et esto es porque la claridat de Dios los ha querido alumbrar (137).

Las otras tres partes de que consta el sermón ahondan en estos conceptos. La segunda desarrolla las ideas de «goyo y placer», derivadas de la «verdad» que acaba de abrazar el monarca:

> Et çerca esto devemos considerar de cuánta caridat mi señor el rey ha seído movido [...] que sobr'este scisma que es en la Eglesia, con tanto traballo et expensas, ha querido examinar et comprovar tan solennement la verdat, por tal que él et los súbditos suyos no cayessen en error con periglo de las sus ánimas, mas siguiendo la verdat, sean participantes del goyo divinal... (137).

Lo mismo sucede en la tercera parte, en la que se explicita el poder y la dignidad que al verdadero papa pertenecen; la autoridad del pontífice ha de consolidar, a la vez, la propia del rey; don Pedro es consciente de que se encuentra ante uno de los núcleos temáticos más importantes de su sermón y no duda en intensificar estos significados, mediante una serie de recursos exclamativos de gran valor:

> Çertas, el papa es gran jugie et onrado por gran poder. ¡Et qui puede ser tan poderoso, como aquel que cualesquier cosas que ligua sobre la tierra son ligadas en el çielo! ¡O qui puede ser tan gran judge como el vicario de Jhesu Christo! (139).

Recupera, incluso, el procedimiento de las cláusulas rimadas para encadenar los conceptos cuya asimilación quiere facilitar:

> Et si lo queremos bien considerar, d'aquesta declaraçión viene muy gran onra:
>
> al rey qui es derechurero
> en fecho tan exçellent;
> al papa qui verdadero
> es provado ciertament;
> al regno qui plazentero
> cree en papa Clement *(íd.)*.

La cuarta parte, en fin, aborda la noción de excelencia, momento en el que conviene ir anudando todo el desarrollo argumentativo que ha tenido lugar:

> Lo cuarto et último principalment digo que nos es representada una real magestad que en las obras se pareçe, porque conclude el thema que pareçe, cua[n]do dize «en todas las çiudades et provincias doquiere que los mandamientos del rey venían»... (140).

Con una gran habilidad, esta parte del sermón acoge un discurso sobre los valores simbólicos que han de dar sentido a la próxima coronación del rey:

> Esto por el día de cras cuando por la gracia de Dios recibrá corona et unción de regno temporal et de gracia spiritual, por la cual cosa todos los qui somos presentes le podemos dezir unas palabras muy proprias et fazer una oración muy devota (142).

8.5.3.3: La peroración final: la simbología del poder real

El sermoneador, llegado a este punto, sugiere que es el propio rey quien plantea dos cuestiones referidas al valor de una autoridad que, en cuanto tal, había quedado ya suficientemente afirmada:

> Et cerca d'estas palabras d'aquesta auctoridat de la scriptura puede mi señor el rey mover dos cuestiones al propósito de la su bienaventurada coronaçión et en la primera cuestión demanda así:
>
> ¿Cuál es aquesta gracia
> de gloria et honor,
> et en qué lugar mejor
> la devo recebir?
>
> Et en la segunda cuestión demanda así:
>
> ¿Cuál es la dignidat
> de rey et gran señor
> et porque tal valor
> la puedo conseguir? *(íd.)*.

En puridad, don Pedro acaba de trazar una segunda *divisio* sobre la que se organiza esta peroración final, destinada a explicar los distintos niveles de significado que intervienen en la ceremonia de la coronación.

La primera cuestión, en consecuencia, aborda componentes simbólicos que se aprovechan para incidir no sólo en el valor del acto que se va a celebrar una semana después, realzándolo, sino para ahondar, una vez más, en el significado de la autoridad regia: así, don Pedro explica que la forma de la corona es circular porque significa la perpetuidad del reino, la perfección del monarca; por lo mismo, las cuatro piedras preciosas que exhibe representan, en su «natura», a las virtudes: los rubíes, a la sabiduría; los zafiros, a la justicia; las esmeraldas, a la templanza; los diamantes, a la fortaleza.

Sobre el lugar de la coronación, se formula un elogio sobre Pamplona (con vocación francesa y algún que otro anacronismo que importaría bien poco) y sobre su catedral, como lugar espiritual, que conduce a un breve regimiento de príncipes, en el que el cuerpo del rey se asocia a cada una de las virtudes que como gobernante precisará:

> En las cuales palabras podemos notar cómo el buen rey deve ser: «en el regno justificado, en su stado moderado, por constançia esforçado, en la vida muy temperado, por franqueza mesurado, en la fe de Dios fundado, a la Eglesia bien mandado, de sciencia enformado, a clemencia inclinado, a justicia animado» (146).

En suma, don Pedro, bajo la férrea estructura de un sermón religioso, configura un discurso político con el que justifica sus posiciones personales ante el cisma, a la par de definir un ideario doctrinal que sirviera, también, para coronar al rey.

8.5.4: *Un sermón político aragonés*

La vinculación de don Pedro de Luna a la corte aragonesa advierte sobre el ambiente cultural de este entramado áulico, en el que se producirán las más importantes revisiones del pensamiento poético, aunque básicamente en el siglo XV; recuérdense las cortes que, de la mano de don Enrique de Aragón, cursara don Íñigo López de Mendoza; precisamente, el año en que nacía el noble castellano, en 1398, el rey aragonés, don Martín el Humano, pronunciaba un importante sermón en el acto en que iba a ser jurado en la Seo de Zaragoza[302], ajustándose a la estructura esencial de estas piezas oratorias: con un *thema* («Hec est victoria que vincit mundum: fides vestra»), conectado al ciclo litúrgico y a la fecha en que se pronuncia el sermón, que de inmediato, se explicita en lengua vernácula[303], para proceder a una amplia *introductio thematis,* que se adorna con las correspondientes cláusulas rítmicas:

---

[302] Es otro más de los textos rescatados por la diligencia de Pedro M. Cátedra, «Acerca del sermón político en la España medieval. (A propósito del discurso de Martín el Humano en las cortes de Zaragoza de 1398)», ***BRABLB,*** 40 (1985-1986), páginas 17-47.

[303] «Buena gent, las paraulas por nós preposadas son escriptas en la primera canónica de sant Johán, al ve. capítol. La exposición de aquéllas es: "Ésta es la victoria que viençe el mundo, la fe vuestra"», 39.

> Por esto los antigos fizieron qüestión la victoria del mundo en qué stava. Algunos hovieron opinión que stava en tres cosas o en la una d'aquéllas:
>
> Primo, en la fortalesa corporal;
> segundo, en riquesa tenporal;
> tercio en multitud de gent cordial *(íd.)*.

Son planteamientos que requieren de un abundoso aparato de *auctoritates* en el que se enhebrarán varios principios del pensamiento político del nuevo monarca, explicitados aún más en la *divisio* que recoge el núcleo de sentidos con que había abierto la prédica:

> A las quales paraulas a laor de vosotros, aragoneses, podemos notar duas cosas:
>
> honor muyt excellent por la tierra divulgada,
> *quia hec est victoria;*
> la segunda, virtut muyt trascendient en est regno fundada,
> *quia fides vestra* (41).

Una línea de pensamiento le permite recordar las hazañas esenciales de esa colectividad que Martín I va a regir[304]; la otra, considerar la virtud esencial de ese pueblo al que, orgullosamente, se dirige:

> Dezimos segondament que las paraulas por nós començadas es virtut muyt excellent en esti regno fundada, *quia fedes vestra*. ¡Loado sea Dios, qu'entre todas las naciones del mundo la fe desti regno es predicada e publicada por todas las nasciones! *(íd.)*.

Esta pieza de oratoria política no es sólo índice del acusado proceso de espiritualidad que envuelve a la corte aragonesa, sino testimonio de la forma en que las *artes praedicandi* proveían recursos formales y estructuras temáticas para poder cumplir cualquier finalidad propagandística, con independencia del asunto que se tratara[305]; en Castilla, este fenómeno comienza a extenderse en la corte de Juan II[306] y quizá, a su resguardo, decidiera Baena encabezar su *Prologus* con una cita de San Pablo.

---

[304] Con un especial recuerdo a la figura de su padre el Ceremonioso: «Assimismo del senyor rey nuestro padre, que Dios perdone, quando passá a Valencia esto notorio es a toddos cómo él era con poca gent et quel rey de Castiella era con todo su poder», 41.

[305] Ya avisaba F. Rico: «Tampoco la historia del sermón en la Edad Media hispana se agota en el dominio propiamente litúrgico [...] El sermón fecunda múltiples dominios literarios, ya como modelo, ya como objeto de parodia», *Predicación y literatura*, pág. 19.

8.6: EL DESARROLLO DE LA HAGIOGRAFÍA

Los cuatro modelos canónicos de la hagiografía *(passiones, vitae, traslationes* y *miracula)*[307] impregnan, prácticamente, todos los géneros literarios que atraviesan los siglos medios, dando lo mismo que se trate de una producción letrada inspirada por un cenobio (caso de Berceo) que auspiciada por ámbitos cortesanos, tan opuestos como pudieran serlo el de Alfonso X o el de Sancho IV. Obras históricas, cantares de gesta, poemas clericales, colecciones de *exempla*, incluso las primeras articulaciones de la ficción (§ 7.3.2) requieren ideas, tipos y circunstancias de las formas hagiográficas, o bien ajustan su particular desarrollo temático a tales orientaciones, como sucede, por ejemplo, con la producción sapiencial: en los libros de castigos de la primera mitad del siglo XIII no hay referencia alguna a este universo religioso, acogido décadas después, en toda su plenitud, bajo los dictados del molinismo, ya sea a través de la leyenda de *Barlaam y Josafat*, ya mediante la peculiar compilación de los *Castigos de Sancho IV*. Ello sólo demuestra que hay momentos históricos más propicios para el desarrollo de estos modelos textuales; en el siglo XIII, tal ocurre en el reinado de Fernando III y en los dos últimos decenios, en que la corte de Sancho IV se abisma en la difícil minoridad de su hijo; no es que Alfonso X se despreocupara de las vidas, pasiones, milagros y traslaciones de los santos, todo lo contrario; porque se trataba de un caudal de información precioso sobre los hechos del pasado, lo ubicó en su lugar correspondiente, en el discurso historiográfico[308], concediendo a este material el mismo tratamiento que a un poema épico o que a una crónica latina: se trataba de aprovechar esa mínima trama temporal para extraer de ella una ejemplaridad que permitiera enfocar el presente desde ese conjunto de valores; distinto es el caso de las *Cantigas*, en las que desfilan las varias advocaciones marianas del Rey Sabio, porque lo cierto es que, entre 1250-1280, la producción hagiográfica regresa a los monasterios, eso sí, alejada ya de la función propagandística a que Berceo la había conducido; bastaría, por ejemplo, con examinar la obra de fray Rodrigo de Cerrato para encontrar los nuevos sentidos que se van a conceder a estas compilaciones en esa segunda mitad del siglo XIII[309]; al Cerratense no le asiste sólo la idea de preservar la memoria de unos determinados santos, que pudieran estar más o menos vinculados a cultos locales, sino la de ajustar el ciclo litúrgico al santoral, allegar materiales para que se sirvieran de ellos los predicadores o proveer a los clérigos de piadosos modelos de vida, que podían resultar útiles para la suya propia[310]; y parece oportuna la mención de este dominico que, en torno a 1276, logra compilar 175 vidas de santos, porque su labor es muy similar a la que otro dominico, Santiago de Varazzo (o *Jacobus a Voragine)*, había logrado reunir hacia 1264; en efecto, esa *Legenda aurea,* por su alcance y por su difusión, se convirtió en la obra de referencia que había de cambiar el curso de los géneros hagiográficos, no sólo en latín, sino en las respectivas lenguas vernáculas a las que comenzó a trasladarse pocos años después de su composición; su influencia, por ejemplo, es ya determinante en las *Vitas* de Rodrigo de Cerrato, que complementará de este modo las biografías que iba extrayendo del llamado *Pasionario de Cardeña;* conviene, por ello, recordar las líneas generales de la transmisión de este magno santoral por la Península en las distintas colecciones que se nutren de sus datos[311].

---

[306] Con pasajes de la crónica de don Álvar García de Santa María, señala P. Cátedra: «Al menos nos queda testimonio para concluir que Juan II gustaba de la proposición de cortes en forma de sermón, pero que, incapaz de aplicarse él mismo, daba la palabra a un clérigo», «Acerca del sermón político...», pág. 25.

[307] Véase Hippolyte Delehaye, «Classification des textes hagiographiques», en *Les Légendes hagiographiques*, Bruselas, Soc. des Bollandistes, 1927, págs. 101-118.

[308] Así lo demostré en «Formas hagiográficas en la *Estoria de España* alfonsí», en *Saints and their Authors*, págs. 55-69.

---

[309] A los clásicos estudios sobre su obra [J. Vives, «Las *Vitas Sanctorum* del Cerratense», *AST,* 21 (1948), págs. 157-176, y A. Dondaine, «Les éditions du *Vitas Sanctorum* de Roderic de Cerrato», *Studia Anselmiana,* 63 (1974), págs. 225-253], debe añadirse la tesis doctoral de F. Villamil Fernández, *Rodrigo de Cerrato. Vitas Sanctorum,* Santiago, Universidad, 1991.

[310] Véase M. Díaz y Díaz, «Tres compiladores latinos en el ambiente de Sancho IV», en *La Literatura en la época de Sancho IV,* págs. 35-52; en concreto, págs. 41-46. Se ocupa también del caso de Bernardo de Brihuega, págs. 37-41, puesto que parece que Alfonso X le encargó una recopilación martirial, como ya apuntara Rudolf Beer, «Los cinco libros que compiló Bernardo de Brihuega por orden del rey don Alfonso el Sabio», *BRAH,* 11 (1887), págs. 363-368.

[311] Una huella que es visible también en la iconografía, como han demostrado Justo Formentín y M.ª Concepción Martínez Murillo, «Influencia de la *Leyenda Dorada* en la literatura y en el arte medieval, a través de dos biblias boloñesas localizadas en España», *HS,* 46 (1994), págs. 65-139. Un resumen de esta transmisión ha sido planteado por L. Romero Tobar, «La prosa hagiográfica», en *La littérature dans la Péninsule Ibérique aux XIV^e^ et XV^e^ siècles,* ed. de W. Mettmann, *GRLM,* IX.I, fasc. 4, 1985, págs. 44-53 y IX.II, fasc. 4, págs. 43-48.

8.6.1: *La «Legenda aurea» en las compilaciones peninsulares*

Una de las razones cruciales del éxito de la colección de *vitae* que logra reunir Santiago de Varazzo estriba en el proceso de cambios que estaba sufriendo la Iglesia católica, plasmado en los rigurosos ajustes y en las continuas promulgaciones (base del derecho canónico) con que se pretendía regular cualquier aspecto de la vida religiosa, incluyendo los relativos a los cultos a los santos y a los mecanismos y ceremonias por los que debía guiarse la misma santificación[312]. En este ambiente de reforma eclesiástica, el dominico *Jacobus* logra construir un universo de referencias teológicas que resultará ya inamovible[313], fijando una serie de categorías sobre la santidad, así como los cauces narrativos más apropiados para transmitir tal noción a unos receptores[314] a los que había que afligir y atormentar con sufrimientos y mortificaciones que, de algún modo, iban a condicionar el desarrollo de la estética de la cultura occidental[315].

Si es complicada la transmisión de la *Legenda* en sus distintas derivaciones latinas[316], más lo es el intentar averiguar los procesos textuales sufridos por una hipotética traducción de la que no se conserva una versión completa, aunque sí una presencia, más que nutrida, en diversas recopilaciones hagiográficas que tuvieron que utilizar el texto del dominico como soporte básico para la formación de estos manuales vernáculos[317], convertidos, a su vez, en fuente de noticias para otras misceláneas, colecciones de «exempla» e, incluso, obras dedicadas a un solo santo[318].

---

[312] Véase André Vauchez, «L'évolution des critères de la sainteté de la fin du XIIe au début du XVe siècle», en *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Roma, École Française de Rome, 1988, págs. 449-489.

[313] Como tal lo ha estudiado Sherry L. Reames, *The «Legenda aurea»: A Reexamination of Its Paradoxical History*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985.

[314] Para los modelos narratológicos de la *Legenda*, debe partirse de Alain Boureau, *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, París, de Cerf, 1984.

[315] Como señala Ângela Correia, «A eficácia das narrativas medievais nas suas diversas funções teria a ver também com tudo aquilo que pudesse prender a atenção do ouvinte e impressionar-lhe a memória», «Sobre a funcionalidade da narrativa hagiográfica», *Actas IV Congresso AHLM*, II, 1993, págs. 121-124; pág. 123.

[316] Véase Giovanni Paolo Maggioni, *Ricerche sulla composizione e sulla transmissione della «Legenda Aurea»*, Spoleto, Centro di Studi sull'Alto Medioevo, 1995; del mismo, «Dalla prima alla seconda redazione della *Legenda aurea*. Particolarità e anomalie nella tradizione manoscrita delle compilazioni medievali», *Filologia Mediolatina. Rivista della Fondazione Ezio Franceschini*, 2 (1995), págs. 259-277. Suele usarse la edición fijada por Th. Graese, *Legenda aurea. Vulgo historia lombardica dicta*, Leipzig, Arnold, 1850 (reed. Osnabrück, Otto Zeller Verlag, 1968).

El problema principal para reconocer el material de la *Legenda* depende de la ordenación de sus doscientas veinticinco *vitae* en las colecciones hispánicas, al producirse la incorporación de nuevas biografías, todas ellas de carácter local, que, en algún caso, fuerzan la salida o la eliminación de santos con escasa o nula advocación. B. B. Thompson y J. K. Walsh analizaron doce grandes recopilaciones de carácter hagiográfico, todas del siglo XV, pero que tienen que remontar, cuando menos, a dos núcleos textuales que ellos han denominado «Compilación A» y «Compilación B»[319], estudiando fundamentalmente la primera, a la que denominan *Gran flos sanctorum* y que consideran formada en la mitad del siglo XIV; su objetivo sería el de suministrar lecturas para las fiestas de esos santos o para otras celebraciones litúrgicas[320]; se conserva, fragmentariamente, en dos códices escurialenses (h-iii-22 y h-ii-18) y en dos de la BN Madrid (12688-89 y 780), siendo importante este último por su índice que permite reconstruir lo que tuvo que ser ese gran proyecto de recopilar e integrar toda suerte de *vitae*, tanto las del dominico italiano como las referidas al ámbito local; conjeturan Thompson y Walsh con que esa *Gran flos* constaba de cuatro partes: la primera sería una copia fidedigna de una traducción de la *Legenda* desde Adviento hasta el 1 de mayo, la segunda es la que testimonia este BN Madrid, 780, complementada con santos locales, y alcanza hasta el 24 de julio, la tercera se extendería hasta el 24 de agosto, hoy perdida, y la cuarta llegaría hasta el 29 de noviembre, adicionada con episodios relativos a los eremitas del desierto[321].

---

[317] Así, señala B. B. Thompson: «Se ha calculado que la *Legenda aurea* fue una de las tres obras de mayor circulación del siglo XV en traducciones al castellano, al portugués y al catalán», «"Plumbei cordis, oris ferrei": la recepción de la teología de Jacobus a Voragine y su *Legenda aurea* en la Península», en *Saints and their Authors*, páginas 97-106; pág. 97.

[318] Hay traducción al castellano de esta obra preparada por fray José Manuel Macías, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 1982, 2 vols.

[319] B. B. Thompson y J. K. Walsh, «Old Spanish Manuscripts of Prose Lives of the Saints and their Affiliations. I: Compilation *A*. (The *Gran Flos Sanctorum*)», *LC*, 15:1 (1986-1987), págs. 17-28.

[320] El mismo, por tanto, del original latino; señala fray Santiago: «De acuerdo, pues, con el orden establecido por la Iglesia, trataremos primero, de las fiestas que caen en el tiempo de la renovación, o sea, de las comprendidas entre Adviento y Navidad; seguidamente, de las que se celebran entre Navidad y Septuagésima y Pascua; y, finalmente, de las correspondientes a la etapa de la peregrinación, es decir, de las comprendidas entre Pentecostés y Adviento», pág. 20.

La «Compilación B» está representada por dos testimonios escurialenses (h-i-14, K-ii-12), uno de la Lázaro Galdiano (419), dos de la Biblioteca Menéndez Pelayo (8 y 9) y el BN Madrid, 5548.

Otras dos recopilaciones de la BN Madrid [el ms. 10252 (§ 8.6.1.2), que pertenecía al Marqués de Santillana, y los tres volúmenes del ms. 7098] se vinculan a otra línea de desarrollo hagiográfico que, frente a la «Compilación A», no dependía, de una forma tan directa, de la *Legenda aurea* y, en consecuencia, podía admitir, con mayor libertad, nuevas *vitae* o, incluso, desarrollarlas con otro tratamiento narrativo.

Por estos motivos, la «Compilación B» y estas dos últimas colecciones han sido requeridas con más frecuencia por los estudiosos, que tampoco son muchos, de la hagiografía medieval hispánica, en busca de textos que, por su singularidad, merecieran ser editados[322]. Procede, en consecuencia, valorar alguna de estas aportaciones críticas en torno a obras que ejercieron un influjo extraordinario en el contexto para el que fueron pensadas; téngase presente que, en el siglo XIV, se produce el trasvase de esta materia del discurso del verso al de la prosa, aspecto que implica la construcción de diferentes procesos de intelección y de apreciación de esas líneas argumentales[323]; por ello, se entremete la hagiografía en el ámbito de la ficción, en el dominio de esos *romances* que, como atestigua el ms. h-i-13, tenían que ser leídos ante un público cortesano[324]; esto no sucede en todos los casos, aunque se puedan precisar unas características comunes al género: la verosimilitud, a pesar (o a favor) de la truculencia, la dimensión exegética, la influencia pastoral y, sobre todo, la capacidad de interferir en la construcción del orden ideológico en el que se encuentran instalados los receptores[325]; se trata, en suma, de un universo referencial que, lejos de agotar sus posibilidades de significación, es capaz de adaptarse a todo tipo de situaciones y de discursos formales, hasta el punto de convertirse en una de las líneas de pensamiento más fértiles de toda la Edad Media[326].

---

[321] «This hypothetical reconstruction of the four parts, based upon the incomplete information of the index, outlines the processes of synthesis and interpolation that entered into the project: it must have been initiated as a straightforward translation of the *Legenda aurea* or possibly a copy of an existing translation (Part I); later (Part II), the translation was continued, but the compiler-translator(s) also decided to add other saints (especially, Spanish) and readings; in Parts III and IV, most likely, the process had become one mixing new saints or readings, in appropiate slots in the liturgical calendar, with those of the *Legenda aurea*», pág. 19.

[322] Cabe destacar, en este sentido, el proyecto con el que I. Uría Maqua y F. Baños Vallejo, el gran especialista en la materia, piensan editar dos de estas *Flos*: el ms. 8 de la B. Menéndez Pelayo y el fundamental BN Madrid, 10252; un avance de esta investigación se ofreció en I. Uría, «Relatos hagiográficos en prosa romance (Ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo)», *Actas V Congreso AHLM*, IV, págs. 415-421.

[323] T. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and their Biographers in the Middle Ages*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.

[324] Spaccarelli plantea otra posibilidad: «I believe there is more than ample evi-

8.6.1.1: La *Istoria de Sant Alifonso*

Como ejemplo de una de las advocaciones locales que obtiene plaza en el santoral fijado por el dominico de Varazzo, se puede analizar esta *vita* dedicada al arzobispo de Toledo, San Ildefonso, y que se conserva en dos de los códices de la «Compilación A» de la *Legenda:* el BN Madrid, 12688 (fols. 224*d*-230*a)* y el escurialense h-iii-22 (fols. 508*d*-515*a)*[327].

El interés de este producto hagiográfico es notable por la estrecha conexión que mantiene con el poema clerical de la *Vida de San Ildefonso,* engastable en los primeros años del siglo XIV, como uno más de los frutos que granan en torno a doña María de Molina; en efecto, puede determinarse que este texto (o su original latino: si es

---

dence to show that h.I.13 is a vernacular Pilgrims' Companion, as I shall outline in a forthcoming study. I intend to show that h.I.13 is a book intimately related to the pilgrimage to Santiago de Compostela and to various religious, literary, and artistic traditions associated with it», *El libro de los huéspedes*, pág. 11.

[325] Véase A. Boureau, «Pour une théorie élargie de la légende religieuse médiévale», en *La Leyenda. Antropología, historia, literatura,* ed. de Jean-Pierre Étienvre, Madrid, Universidad Complutense, 1989, págs. 29-54.

[326] El mejor estudio sobre el género lo ha planteado F. Baños Vallejo, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce «vidas» individuales castellanas*, Oviedo, Dpto. de Filología Española, 1989; es útil el panorama que traza Graciela Rossaroli de Brevedan, «La hagiografía en la cultura», en *La cultura hispánica y occidente*, págs. 527-531.

[327] Para el personaje y su tratamiento hagiográfico, véanse Ángel C. Vega, «De patrología española. San Ildefonso de Toledo: sus biografías y sus biógrafos y sus varones ilustres», *BRAH*, 165 (1969), págs. 35-107, más Sister Athanasius Braegelman, *The Life and Writings of Saint Ildefonsus of Toledo*, Washington, The Catholic Univ. of America Press, 1942; ese *De viris illustribus* fue editado por C. Codóñer, Salamanca, Universidad, 1972. Más reciente es el estudio de Juan Francisco Rivera Recio, *San Ildefonso en Toledo. Biografía, época y posteridad*, Madrid-Toledo, BAC-Estudio Teológico de San Ildefonso, 1985, que incluye un apéndice dedicado a «San Ildefonso en la literatura», págs. 260-280, si bien desconoce estos textos.

que se trata de una traducción) pudo servir como fuente al Beneficiado de Úbeda en su pretensión de componer «una fación rimada» (1*b*); con las correspondientes amplificaciones para alcanzar las 275 cuadernas y un nuevo trazado formulario, la trama episódica entre ambos textos coincide con un rigor casi absoluto[328]; por otra parte, y como ya observara J. K. Walsh, esta *Istoria* constituye una preciosa muestra de prosa semi-rimada, muy cercana al fenómeno del «curso rimado» (revísese § 1.2.2), y que puede revelar que la fuente latina obedecía a este esquema de regularidad rítmica, o mostrar la pretensión del autor de conseguir un texto que resultara atractivo para la lectura pública[329].

8.6.1.1.1: La estructura narrativa

Teniendo en cuenta la similitud de episodios con respecto a la *Vida* en cuaderna vía, esta *Istoria* prosística configura el consabido díptico, con un primer plano que muestra la formación extraordinaria de Ildefonso (sostenida por la *virtus* de la humildad) y uno segundo que desgrana hechos relativos a su vida como arzobispo de Toledo, aureolada por todo un conjunto de prodigios marianos que culminan con el episodio de la entrega y defensa de la casulla santa. El desarrollo de motivos presenta este doble recorrido argumental:

---

[328] Es uno de los resultados de la amplia investigación que sobre el poema de cuaderna vía, sus fuentes y sus derivaciones, estaba planteando John K. Walsh; todos esos materiales fueron publicados, póstumamente, en un suplemento a *RPh*. 46:1 (1992), con el título de *La vida de San Alifonso por metros: edición y estudio*, ed. de J. R. Craddock y Ch. B. Faulhaber, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1992; se trata de una edición de la *Vida* basada en el ms. 419 de la Lázaro Galdiano; como Apéndice publica la que llama la *Istoria de Sant Alifonso*, págs. 135-144, por la que se cita; compara los dos textos en págs 24-29, con un esquema de motivos temáticos en págs. 26-28 (con textos de San Julián, Cixila, Cerratense, la *Legenda* y el Arcipreste de Talavera) que demuestra la dependencia del poema de cuaderna vía con respecto a esta *vita* prosística.

[329] J. K. Walsh así lo suponía: «Mientras que no acusa una estructura silábica que pruebe una tentativa original poética, se encuentran muchísimas palabras rimadas al final de frases consecutivas. Hay que sospechar por lo menos un esfuerzo consciente para ofrecer la rima, y todo eso para lograr una lectura pública o monástica mucho más animada», véase n. 40, págs. 24-25.

1. Orígenes de Alifonso. Descripción de los padres. Oración de la madre.	11. Muerte de Eugenio. Alifonso es elegido arzobispo.
2. Intercesión de María. Nacimiento del niño. Profecía mariana. Muestras de temprana piedad.	12. Intercede por María en defensa de su virginidad, negada por herejía.
3. Educación con Eugenio, arzobispo de Toledo. Crece en virtud y en fe.	13. Convoca un concilio. Decreta la Fiesta de la Esperanza (Virgen de la O).
4. Estudia doce años las ciencias con San Isidoro. No olvida la oración.	14. Fiesta de Santa Leocadia. Aparición de la Virgen. Le entrega parte del velo.
5. Regreso a Toledo. Alegría de la madre. Anuncia la promesa mariana.	15. Fiesta de la Esperanza. Aparición de la Virgen.
6. Eugenio le concede cargos eclesiásticos. Alifonso se retira del mundo.	16. La Virgen entrega a Alifonso la casulla para que celebre sus fiestas.
7. Persecución del padre. No lo encuentra. El hijo se refugia en el monasterio de San Cosmas y San Damián.	17. Muerte de Alifonso. Milagros a su muerte. Cuerpo incorrupto.
8. Le visita la madre. Logra que el padre acepte la decisión del hijo.	18. Elección del nuevo obispo, Sigiberto. Quiere vestir la casulla santa.
9. Alifonso es abad. Muestras de vida santa.	19. Avisos para que no lo haga. Muerte fulminante.
10. Muerte de los padres. Contempla el alma de su madre subiendo al cielo.	20. Cierre de la *Istoria:* oración por Alifonso.

Varias líneas de intriga atraviesan el relato, configurando el doble entramado argumental que sostiene cada uno de los planos del díptico. El primero de ellos se centra en la relación de Alifonso con el «saber» (§ 1-5) y el «mundo» (§ 6-10), entendidos como tentaciones que pudieran desviarlo del propósito de llevar una vida religiosa y que mantiene sin fisuras gracias a la voluntad de oración que su madre le inculca nada más nacer; de hecho, la concepción de Alifonso es consecuencia de la vida religiosa que los padres profesan y de las continuas oraciones con que la madre, Lucía, le pide a la Virgen un hijo para ponerlo a su servicio; este proceso arrastra el motivo de la profecía mariana que sintetiza el desarrollo argumental:

> «Las oraçiones e el serviçio que tú me fazes de cada día con mucho afinco me fizieron venir agora a ti, por conplir lo que me demandas [...] E porque tú me llamas e sigues con pura voluntad, quiérote otorgar lo que me pides e tú abrás un fijo el cual sienpre deseará de me servir e honrar. E por él resçebirá toda España grand claridat. E así como el tu nonbre es nonbre de luz, así por el tu fijo será dada a toda España alegría e luz muy clara» (135).

Las dos primeras palabras de la Virgen —oraciones y servicio— no sólo se manifestarán en el correspondiente entramado narrativo, sino que advierten de las dos ideas de religiosidad que la *vita* pretende infundir en sus oyentes. De ahí que el primer plano del díptico muestre a Alifonso, desde distintas perspectivas, en ese ejercicio de oración, desde el mismo momento en que aprende a hablar:

> E tan dulçes eran al niño las dos primeras palabras de aquesta salutaçión, conviene saber, «Ave María», que sienpre las tenía en la lengua e en el coraçón. E cuanto más cresçía en hedat, tanto más creçía en virtud e en santidat (136).

El enfrentamiento de Alifonso con el «saber» lo resuelve este estímulo decisivo hacia la oración mariana; en los dos núcleos dedicados al prodigioso aprendizaje que realiza el joven (con Eugenio, con San Isidoro), el narrador insiste en su perseverancia religiosa[330]. El cierre de esta educación lo sanciona la propia madre al revelar las palabras que la Virgen le transmitiera en el momento de su concepción:

> «Fijo mío, vós seades mucho bienvenido, ca yo veo agora ser en vós conplido lo que la Virgen bienaventurada me dixo cuando le plogo de me aparesçer. Conviene saber, que seríades luz de España. E yo creo verdaderamente que toda España será por vós alunbrada» (137).

Antes, como se ha indicado, Alifonso tiene que enfrentarse a la «soberbia» que podía causar en él su irrupción en un «mundo» que lo destinaba a los mayores honores. El segundo bloque de motivos (§ 5-10) recoge esta tensión que cristaliza en la persecución a que el padre se entrega para devolver a su hijo a la brillante carrera eclesiástica a que lo había destinado su pariente Eugenio. La voluntad de Alifonso es contraria a ese orden, como lo determina, claramente, pidiendo la intercesión de la Virgen:

---

[330] Véase esta eficaz antítesis, además como muestra de la prosa semi-rimada: «E así se sabía él ordenar, que nunca despendía el tienpo en oçciosidat, ca si los otros moços ivan a jugar o a se solazar, él iva a estudiar e a orar», 136.

> «Si yo oviere alguna grand dignidat, de ligero me podré ensoberveçer e errar e ser engañado por algunt deleite carnal, e perder la fama e la castidat e caer en la ira divinal, e los que agora me honran e me aman non me querrán después ver. Ca todo este mundo es lleno de muchos males. E si yo seguiese aquesta vida tal, de ligero podría perder la vida que para sienpre ha de durar. E por ende conviéneme encomendar a la Virgen bienaventurada de todo coraçón e dexar el estado seglar e entrar monje en aqueste monasterio de Sant Cosmas e Damián...» *(íd.)*.

Este período de vida monástica será, en realidad, un tiempo de maduración religiosa, como si Alifonso fuera concebido por segunda vez (y es eficaz el modo en que ve a su madre subir al cielo) para nacer de nuevo al mundo ya como arzobispo de Toledo, pero no por la carrera que su tío le trazara, sino por la vía de la oración que él se había fijado.

El segundo plano del díptico recoge el proceso narrativo construido en el primero: si § 1-5 mostraban la precavida aproximación de Alifonso al «saber», ahora § 11-15 pondrán de manifiesto la manera en que utiliza ese conocimiento el que ya es arzobispo para defender a la Virgen de la herejía que negaba su virginidad; antes, el narrador explica a su audiencia cómo Alifonso emplea su sabiduría en instruir a los fieles:

> E avida la dignidat arçobispal, abrió la arca del su pecho, e començó a derramar el tesoro de la çiençia que aprendiera para informaçión de las almas que le eran encomendadas. E así como el varón santo subió en más alta dignidat, así crèsçió en mayor virtud e bondat (140).

Tal es lo que se demuestra con el «libro» que escribe para desterrar el error que se había apoderado de España. Por ello, en § 16-20, la Virgen le hará entrega de esa casulla santa (con el milagro precedido de la donación del velo de Santa Leocadia que, de hecho, lo contiene y prefigura)[331] que viene a corresponderse con el tránsito que Alifonso hiciera por el «mundo»: recubierto por ella, para solemnizar el culto que creara, su cuerpo quedará incorrupto como manifestación de un poder divino que, lógicamente, habría de emplearse contra aquellos que no fueran merecedores de tal galardón; de ahí, la figura de ese obispo Sigiberto, al que la *Istoria* no dedicará mayor atención, reparando sobre todo en la desmesura con que solicita la preciada casulla:

---

[331] Puede verse el trabajo de Manuel C. Díaz y Díaz, «Cuestiones en torno al culto de santa Leocadia», en *Saints and their Authors*, págs. 47-54, en donde recuerda el hecho «de enterrarse cabe Santa Leocadia los obispos Eugenio, Ildefonso y Julián (al menos de ellos nos consta positivamente tal rasgo de devoción)», pág. 54. Sobre el

> «Id por ella e traédmela, que bien tengo yo poder para la bestir como él porque tan bien só yo arçobispo como él» (143).

La muerte es fulminante y el autor no explica, como Berceo, que «prísoli la garganta como cadena dura» (72*c*), o como el Beneficiado, cuando señala «que lo fizo partir por medio de la cintura» (256*c*); no es necesario en este caso detalle alguno de truculencia[332], sino conformar un modelo de conciencia, en todo contrario al de Alifonso.

Muestra, por tanto, esta *Istoria* una de las vías de que se tuvo que servir el poeta clerical, y avisa, además, del modo en que, en el filo del siglo XIV, la recuperación del culto de San Ildefonso tuvo que ser promovida por esa escuela catedralicia toledana, con el propósito de mostrar el modo en que el «saber» debía apartarse de la «natura» (o del «mundo») para alcanzar un conocimiento básicamente religioso[333].

8.6.1.2: El BN Madrid, 10252

El contenido de este importante códice, que perteneció al Marqués de Santillana[334], supera los límites de la recopilación hagiográfica; compuesto por tres textos, el primero es una ***Ystoria de santos***

---

episodio, Baudouin de Gaiffier determinó «Les sources latines d'un Miracle de Gautier de Coincy: L'apparition de Ste. Léocadie à S. Ildephonse», ***Analecta Bollandiana***, 71 (1953), págs. 100-132.

[332] Véase C. Benito-Vessels, «The San Ildefonso Miracle in the Margins of the *Cantigas de Santa Maria* and the *Estoria de España*: Two forms of Narrative Discourse», *BCSM*, 3 (1990), págs. 17-30, o el análisis de J. Albert Galera, «El componente básico semántico del los *Milagros de Berceo*», *Universitas Tarraconensis*, 11 (1987), págs. 7-21.

[333] A ello ayudarían las «Escenas de la vida, muerte y hallazgo de las reliquias de san Ildefonso en la Puerta del Reloj de la Catedral de Toledo», analizadas por Teresa Pérez Higuera, ***En la España medieval V. Estudios en memoria del profesor D. Claudio Sánchez-Albornoz***, Madrid, Universidad Complutense, 1986, II, págs. 797-811.

[334] Descrito en Mario Schiff, ***La Bibliothèque du Marquis de Santillane***, Paris, Émile Bouillon, 1905, págs. 247-258.

(fols. 2-140), derivación independiente de la *Legenda* de fray Santiago, el segundo un fragmento de una vida de Jesús (fols. 141-148) y el tercero una de las versiones del *Viridario* peninsular (§ 8.8.2.1, n. 477). La formación del manuscrito parece obedecer, así, al deseo de reunir un conjunto de piezas religiosas que pudieran proporcionar materiales tanto para sermones como para fomentar una instrucción clerical.

De las cuarenta y ocho vidas de santos que declara el índice del códice, se han perdido veinticuatro[335], muchas de ellas referidas a *passiones* sufridas por santas. Como muestra de estos materiales hagiográficos puede analizarse la doble *vita* consagrada a San Sixto y a San Lorenzo, uno de los relatos más singulares de este manuscrito, y la extraordinaria colección de *miracula* vinculados a la advocación de Santiago.

8.6.1.2.1: *De Sant Lorenço e de Sant Sisto*

El hecho de que la advocación de San Lorenzo (que muere en el 258) sea una de las más importantes de las peninsulares lo demuestra el que su *passio* haya dado lugar a distintos productos desde el siglo IV, con un poema debido a Aurelius Prudentius, hasta el siglo XIII, con el fundamental *Martirio de San Lorenzo* de Berceo; la atención del monje riojano por este santo la explica el regionalismo hagiográfico que preside toda su obra[336]; precisamente la fuente de la *estoria* del ms. 10252 es la misma que la del poema berceano, una curiosa *Passio Polycronii et Sociorum*[337]; con todo, conviene recordar que a Berceo le interesa conectar las figuras de San Vicente y de San Lorenzo, por haber nacido los dos en Huesca, y ésa es la primera idea que transmite a su audiencia[338]; otro es el público del ms. 10252, que entra directamente en materia, al vincular, conforme al calendario, las pasiones de San Sixto y de San Lorenzo, creando de esta manera un hábil contrapunto de martirios y de fervores religiosos, con el que se pretende simbolizar la difícil y arriesgada construcción de la Iglesia de Cristo[339]; para ello, la *passio* de San Sixto se diseña de tal manera que, en su interior, aparece la figura de Lorenzo, presentado como su sucesor, en todos los órdenes; la ejecución de esta idea es clara en la escena en que se llevan a San Sixto:

---

[335] Véase el extracto en A. Deyermond, «Lost Hagiography: A Tentative Catalogue», en *Saints and their Authors*, pág. 143.

[336] Lo de menos es que San Lorenzo fuera oscense; a Berceo le movía el que cerca de San Millán, en el pico del monte San Lorenzo, hubiera una ermita consagrada al mártir; para estos aspectos, conviene repasar la Introducción de Dutton al texto que fijara en *Obras completas V*, Londres, Támesis, 1981, págs. 139-143.

[337] Ha sido editada por H. Delehaye, «Recherches sur le Légendrier romain: *Passio Polycronii*», *Analecta Bollandiana*, 51 (1933), págs. 34-72. Dutton la considera una «novela bizantina a lo divino», pág. 142, y la edita en un apéndice junto a otros textos laurentinos, págs. 164-180.

[338] «Vincencio e Laurencio, omnes sin depresura, / ambos de Uesca fueron, dizlo la escriptura», 2*ab*.

> Cuando Sant Lorenço, que era estonçe arçidiano, oyó e vio cómo levavan a Sant Sisto, fue a él e díxole en llorando: «Buen padre, ¿dó vas tú sin tu vestimenta e dó vas tú, santo clérigo de misa, sin tu clérigo de evangelio? Ca, señor, nunca canteste missa sin quien te sirviese. E la tu santa sufrençia, ¿cómo se enoja agora de mí? ¿Provésteme agora tú en alguna cosa que non fallases en verdat o que me non fallases tú por verdadero e por leal». Sant Sisto le dixo: «Buen fijo, non te dexo yo, mas así es que tú as de pasar por mayores martirios e por mayores cuitas que yo. Ca yo pasaré aína por mi martirio porque yo só viejo, mas tú avrás mayor vitoria e más noble de vençimiento e más acabada, porque eres mançebo. E por ende te digo que te dexes de llorar, ca aína irás en pos mí. Ca tú eres clérigo de evangelio e seguirás tu clérigo de misa d'oy a terçer día» (94-95).

A su vez, San Lorenzo, antes de morir, entregará a Hipólito la misión de resistir a las persecuciones, aunque en la versión vernácula nada se diga ya de su martirio. Esta suerte de encadenamiento de torturas y redenciones permite construir distintas imágenes que sintetizan los conceptos esenciales de la fe cristiana, para que sean comprendidos por todo tipo de receptores; por ejemplo, sin dejar la anterior escena, cuando San Sixto es arrestado, le pide a San Lorenzo que reparta entre los pobres todos los tesoros de la iglesia[340]; éste será el motivo de su posterior captura[341]; cuando es interrogado, pide tres días al emperador para reunir aquellas riquezas y se presenta, ante él, pasado el plazo, con un grupo de pobres a los que llama el tesoro de la iglesia; este tipo de mensajes confiere a la *estoria* una intención doctrinal, descubre incluso un público clerical que podría servirse de la misma para su propia formación o sus labores de predicación; avala esta sospecha la importancia que se concede a la escena del bautismo de Luçillo (configurada con el ritual y las fórmulas litúrgicas correspondientes) o a la de la conversión de quien luego sería San Hipólito; ambos casos funcionan como breves *exempla* que permiten fijar mínimos núcleos de adoctrinamiento religioso.

---

[339] El texto ha sido publicado por Dawn Ellen Prince, «A Fourteenth-Century Spanish Life of St. Lawrence: Madrid, B.N. MS 10252», *LC*, 21:2 (1993), págs. 86-107, edición por la que se cita.

[340] «Mas vete e toma todos los tesoros de la eglesia e dalo todo a pobres», *íd*.

[341] «"Padre santo, non me dexes, ca ya todos los tesoros que me tú mandeste despender ya los he despendidos". Cuando esto oyeron los cavalleros que ý estavan, que Sant Lorenço avíe tesoros, prisiéronlo e metiéronlo en guarda», 97.

La estructura de díptico de esta doble *estoria* demuestra la importancia que se concede a San Lorenzo y el modo en que sabe continuar la labor que le encomienda San Sixto:

1. Tiempo de persecuciones. Crece la cristiandad. San Sixto es encarcelado. Consuela a los cristianos.	9. Nueva petición de los tesoros. Plazo de tres días. Lorenzo se presenta con los pobres.
2. Debate entre Sixto y el emperador. Petición y negativa de adorar ídolos.	10. Disputa sobre la fe con el emperador. Sentido de la Trinidad.
3. Misión de San Lorenzo de repartir los tesoros. Anuncio de su martirio.	11. Primeros tormentos. Lorenzo no delata a los cristianos.
4. Curaciones, milagros y actos de caridad de San Lorenzo.	12. Decio ordena golpearlo. Una voz lo amenaza con castigos terribles.
5. Pasiones de San Sixto, San Felicísimo y San Agapito. Destrucción del templo pagano. Detención de Lorenzo.	13. Conversión del caballero Romano. Ve cómo Lorenzo es curado por un mancebo hermoso. Bautismo y pasión.
6. San Lorenzo se enfrenta a Decio y a Valerio. Petición de los tesoros y amenazas.	14. Nuevos tormentos. Linaje de Lorenzo. Le quiebran los dientes.
7. Encarcelamiento de Lorenzo, que es entregado a Hipólito.	15. Martirio de San Lorenzo. Asado en el lecho de hierros. Muerte.
8. Curación y bautismo de Lucilio. Conversión y bautismo de Hipólito.	16. Recogido por San Hipólito. Lo llevan a enterrar.

Las relaciones de simetría entre estos motivos revela el conjunto de mensajes que tenía que ser captado por la audiencia: el aumento de cristianos de 1 se demuestra en 9, cuando Lorenzo aparece ante el emperador rodeado de pobres; el rápido debate de 2 se completa con el de 10, en donde se desvelan firmes razones teológicas sobre el misterio de la Trinidad; el gozoso martirio anunciado en 3 comienza a ejecutarse en 11; las intervenciones taumatúrgicas de Lorenzo en 4 se prolongan en esa voz celestial que, en 12, avisa a César de los castigos que sufrirá; la destrucción del poder de los paganos la verifica el derrumbamiento del templo de 5, pero sobre todo la conversión de ese caballero llamado Romano, que será martirizado en 13; la resistencia de Lorenzo de 6 sigue en 14 a pesar de los nuevos tormentos con que lo afligen; el primer encarcelamiento de 7 culmina con el acto final del martirio del santo de 15; por último, la conversión de Hipólito de 8 se cierra, en 16, con la recogida del cuerpo de San Lorenzo. Como suele ser habitual, esta malla de conexiones narrativas se articula para que el oyente pueda encontrar por sí mismo claves de religiosidad que afectan no sólo a los personajes de la *estoria*, cuyos actos y palabras tiene que completar, sino también a él en cuanto parte activa de esta construcción textual que gira, entera, sobre la célebre frase con que el santo festeja los sufrimientos que padece al ser asado su cuerpo:

> Estonçe dixo contra el enperador: «Cativo, tú me aseste ya d'esta parte, agora fazme tornar d'esta otra e come». Estonçe començó el santo mártir a dar graçias a Dios e dixo: «Buen Señor Dios Jhesu Christo, yo te dó graçias de que mereçí entrar tras tus puertas». E tanto que él esto dixo, salliósele el alma, yaziendo allí en aquellas parriellas. E una boz del çielo dixo: «Leal despensero, ven a mí e mis ángeles te recibrán» (103).

Ninguna expectativa podía quedar defraudada y el martirio de San Lorenzo requiere esa pose de desafío contra un poder político que acaba, así, convertido en base de afirmación religiosa.

8.6.1.2.2: Los *Miraglos de Santiago*

Entre los fols. 13*r*-24*r* de este ms. 10252 se da acogida a una colección de milagros obrados por Santiago y que no están conectados a un relato dedicado a su *vita;* ello es así porque no proceden de la *Legenda aurea* (cap. lxvii), sino del segundo libro del *Codex*

Calixtinus[342]; que, cuando menos, este conjunto formaba una peculiar unidad lo demuestra el prólogo que lo antecede, en el que, aun incompleto, se declaran las circunstancias en que se produjo la formación del libro:

> ... e al arçobispo de Costantinopla en tal que fuese leído a los maitines e en las estorias e que fuese sabido por toda la tierra de los christianos. E Calixto diz' que él andava buscando por todas las tierras que él sopo, por ó Santiago fuera, así en muerte como en vida, e preguntó por toda su fazienda; así como lo aprendíe, escrivíela todo en su libro e metíelo en su seno (45).

Este prefacio no es una traducción del que escribiera el papa Calixtino, sino una paráfrasis del mismo, porque lo que interesa es destacar las extraordinarias circunstancias que concurren en la misma formación, casi física, de ese libro, portador de una verdad religiosa y, en sí mismo, objeto portentoso, salvado de la destrucción en circunstancias diversas por la voluntad de Dios:

> E diz' que muchas vezes fue ferido e robado de ladrones, e de guisa lo guardó Dios que nunca aquel libro le fallaron. E muchas vezes cayó en agua e nunca se mojó. E a las vezes en casas que ardíen e el libro non ardíe. E muchas vezes fue preso e perdió cuanto avíe, e cuantos otros libros, e éste sólo le fincó. E por ende teníe que plazíe a Dios d'este libro, por la pasión e por los fechos del buen Apóstol que ý eran *(íd.)*.

Se justifica la traslación de la obra latina, pero, también, como es lógico se dirige la atención del público hacia los aspectos más singulares de ese contenido que se va a proceder a leer. El mismo marco en el que se va a producir la recitación queda engastado así en el orden religioso que se va a construir. Éste puede ser uno de los valores más notables de esta colección hagiográfica: el modo en que se configura la dimensión de un «yo» recitador que, con una amplia gama de fórmulas, va a procurar, en todo momento, apropiarse de la voluntad de sus receptores; véase, como muestra, la manera en que se plantea una mínima trama de historicidad en el vi:

---

[342] Tal y como ha demostrado Jane E. Connolly, la editora de este texto: «Ya que sólo siete de los milagros (capítulos 2, 4, 5, 6, 11, 16, 17) que se encuentran en los fols. 13a-24a se semejan a los milagros de la *Leyenda*, y dado que siguen muy de cerca el *Codex*, se puede suponer que los milagros en los fols. 13a-24a fueron intercalados en el Ms como una adición a la vida incompleta de Santiago y no como parte de ésta», véase *Los Miraglos de Santiago (BN Madrid 10252)*, Salamanca, Universidad, 1990, pág. 24. Las citas remiten a esta edición.

> E el rey don Loís regnava en aquella sazón en Françia, e [en] aquel tienpo que vos yo digo avíe un conde en la tierra... (61).

Se trata de transmitir, desde el interior del libro, una presencia viva y directa que pueda, entonces, encauzar la enseñanza por medio de eficaces plurales, como ocurre en el iv:

> Este miraglo que vos agora contaremos podedes entender que más vale de non començar ninguna cosa de bien, que de la començar e de se refinar ende e non le dar çima (53).

O si no, como en el ii, de cerrar la exposición narrativa con una clara invitación a visitar la tumba del apóstol, amén de mostrar breves oraciones, fáciles de asimilar, aunque densas en su contenido doctrinal:

> E aquí podedes tomar fazaña. Ca si bien vos doliéredes de vuestros pecados e de buen coraçón fuéredes, que fuéredes a Santiago pedirle merçed, que de todo avredes perdón. E esto nos faga el Espíritu Santo que vive e regna con el Padre e con el Fijo sin fin. Amén (49).

La importancia de este proceso es tal que se consagra un milagro, el xiv, a reflexionar sobre el modo en que se tienen que entender estas pequeñas piezas hagiográficas; por una parte, el exordio determina estos principios:

> Mucho es buena cosa de oír omne e entender los grandes miraglos del bien aventurado apóstol Santiago. Ca mucha buena fazaña puede ende omne tomar e sabrosa de contar. Agora oít... (77).

Al margen de las tópicas llamadas de atención del auditorio, debe repararse en la invitación que se formula a ese peregrino para que se convierta en «contador» de las maravillas que ha visto, porque las ha oído[343]; por ello, en la estructura narrativa de este milagro emerge la figura de un mercader que se librará de una traicionera prisión porque ha sido oidor de estas breves *estorias* y sabe aplicar, a ese caso concreto, la enseñanza que se le había transmitido:

---

[343] Explícitamente esto se indica en el último de los milagros: «E la luz llegó, contólo él a cuantos lo quisieron oír el grant miraglo e el grant bien que Dios le fiziera por Santiago», 102.

> El mercador que yazíe preso pensó en los miraglos que Dios fazíe por Santiago, onde él sabíe muchos. E començó de llamar muy de coraçón e dixo: ·Buen Señor Santiago, líbreme d'esta tan fuerte presión, por tal pleito que yo vos dé a mí mesquino e todas mis cosas· (77-78).

Santiago aparece y quebranta las cadenas que lo aprisionaban, una circunstancia que aprovechará el recitador para ahondar, desde el plural que forma con su audiencia, en aspectos catequismales:

> E nós roguemos al bien aventurado apóstol Santiago que ruegue a Jhesu Christo por nós en guisa que podamos aver nós las cadenas del diablo quebrantadas de que somos atados, porque fugamos serviçio así que nos resçiba do resçibe sus amigos. Amén (78-79).

Estas técnicas de lectura son muy similares a las usadas por Berceo en sus poemas de cuaderna vía[344]; no hay que pensar en otros destinatarios para estos milagros, cuando, además, aparecen perfectamente perfilados en el arranque del xix:

> Agora sabet, clérigos e legos, un fermoso miraglo que avino en Compostela ant'el altar de Santiago (96).

Se trata de todo tipo de peregrinos, a los que, ahora, se dirige un discurso prosístico, en el que se entrejen las mismas intenciones que en los poemas clericales: la propagación de un culto monástico, la necesidad de dejar testimonio del milagro ocurrido, de realizar obras de caridad o de entregar una determinada suma como medio de agradecer los bienes recibidos.

Varias estructuras cruzan y sostienen esta colección de veintiún milagros. Es importante la trama temporal que avanza desde el tiempo de Alfonso VI, en cuyo reinado se produce la primera intervención del santo, hasta el presente en el que se halla el papa formador del *Codex* que incluye estas piezas narrativas:

> Un alto omne que avíe nonbre Roibet, que era de Vergoña, e dizíe Sant Calixto que fuera en su tienpo (101-102).

---

[344] Comentadas por G. M. Gybbon-Monypenny, ·The Spanish *mester de clerecía* and Its Intended Public: Concerning the Validity as Evidence of Passages of Direct Address to the Audience·, en *Medieval Miscellany Presented to Eugène Vinaver*, Manchester-Nueva York, Manchester Univ. Press-Barnes and Noble, 1965, págs. 230-244.

La verosimilitud se asegura por estos procedimientos de afirmación cronológica; hasta el milagro xvi, todos llevan una datación rigurosa, que exige adaptar la era de la encarnación de la fuente a la de César; hay, además, noticias geográficas que abren el libro a dominios y grupos sociales muy amplios; véase el encabezamiento del v:

> Gente de aquella tierra que llaman Teepara, sallieron de su tierra para ir a Santiago e troxieron muy grant aver como omnes que avien luenga tierra de andar. E aun querien bien durar en su romería e fazer alimosnas. E andaron tanto por sus jornadas que llegaron a Tolosa. E esto fue en la era de mill e çient e veinte años (56-57).

Todos poseen un matiz descriptivo, referido a la ciudad de la que procede el peregrino, al itinerario que se recorre, a las villas por que se atraviesa. Porque, en efecto, y ésta sería una segunda estructura, los milagros construyen una red de referencias que intenta transmitir la secuencia de valores que convergen en torno al culto de Santiago; la mayor parte de los milagros pueden agruparse, así, en torno a cuatro núcleos conceptuales: a) la liberación de cautivos que, metidos en prisión, rezan al santo y son sacados milagrosamente de su encierro[345]; b) la resurrección de fieles devotos que han fallecido en el transcurso de un viaje que se emprende como medio de agradecer favores recibidos; c) la salvación de grupos de peregrinos que viajan por mar desde Tierra Santa hasta Occidente, como el propio santo hiciera; d) la ayuda que presta a los caballeros que a él se encomiendan, puesto que esa dimensión caballeresca es parte esencial de su ser; en este sentido, hay un importante milagro, el xix, conectado a la conquista de Coímbra por Fernando I y que relata cómo un obispo de Grecia, que acude en romería a Santiago, logra que le dejen vivir en «uno de los cormiales de cabo del altar» (97), dedicado a la oración; oye, entonces, a unos peregrinos encomendarse al apóstol, al que llaman «buen cavallero» y se apresura a amonestarlos por no haberle llamado «pescador»; la visión es inmediata:

> E Santiago aquella noche [apareció] al santo omne, armado de todas armas muy buenas e muy linpias e muy fermosas a guisa de cavallero (98).

---

[345] Acordando en ello con los *Miráculos romançados* de Pero Marín; revísese § 5.3.3.1.

El propio santo explica las propiedades de esa especial identidad suya y anuncia el milagro que va a obrar para demostrarla:

> «E sepas que yo rogué a Nuestro Señor que yo pudiese ser verdadero ajudador a todos aquellos que me pidiesen ayuda en todos sus peligros e que me quisiesen e me amasen de todo coraçón. E por tal que creas esto mejor, por estas llaves que me vees tener en mi mano daré mañana a ora de terçia la çibdat de Coímbra al rey don Fernando, señor de Castilla e de León, que á vi años que yaze sobr'ella» *(íd.)*.

Esta vocación caballeresca de Santiago arrastra algunas glosas en las que se amonestan los vicios en que pueden incurrir los miembros de este estado; así ocurre en el ix, en el que un poderoso caballero de Soria, peleando contra los turcos promete visitar la tumba del apóstol si le ayuda; el milagro sucede con prontitud, al igual que el oportuno comentario del recitador:

> E así lo quiso Dios que desd'allí ovo venta que los vençió cada vez que entró con ellos en batalla. Mas, porque los cavalleros son más mentirales a las cosas de Dios que otros omnes, a las vezes que les non tienen muy bien sus provesiones, echó aquel cavallero su convenençia a vagar e desí de vagar en vagar acaeçióle lo que prometiera a Santiago (69).

Es eficaz también su intervención en el xv, al ayudar a uno de sus devotos que combate contra un grupo de enemigos y logra huir no por el mérito de su montura, sino por mediación del santo; es curioso cómo el recitador anticipa posibles reticencias del auditorio:

> E algunos dirien por aventura que el cavallo lo alongara d'ellos, mas non podrié seer. Ca Santiago les detenie allí que sol non se podíen mover ende tanto que él fue en salvo. E cuando fue a las vi leguas, cató tras sí e non vio ninguno nin alueñe nin açerca que sabor oviese de fazerle mal. Ca si verdat fuese que por el cavallo escapara, los otros cavalleros açerca irien d'él como ante se ivan. El cavallero non quiso dar vagar a su voto, e fuese a su casa e tomó de su aver para fazer su romería (80).

Éste obra de distinta manera al de Soria, ya que se pretende construir un repertorio, lo más amplio, de conductas y de situaciones que requieran la intercesión del apóstol.

En resumen, esta colección de *miracula*, engastada en el BN Madrid, 10252, muestra cómo una fuente latina puede adaptarse a las nuevas necesidades de recepción que imponen otros públicos[346], así como configurar una peculiar manera de «dezir» esos textos narrativos para lograr convertirlos en unidades de un pensamiento religioso y doctrinal.

8.6.2: *Las «vitae» del ms. h-i-13*

Si hay una orientación común a los distintos textos que agrupa esta miscelánea escurialense, ésta no es otra que la de examinar, desde diferentes perspectivas, la engañosa realidad mundanal y trazar, en consecuencia, difíciles y arriesgados caminos de salvación[347]; debe verse, en ello, no tanto la voluntad del formador del códice como la necesidad de cubrir una expectativa de recepción en un momento crítico en el que alguien precisaba ver ensambladas unas *vitae* referidas a cuatro santas, con cinco *romances* narrativos en los que se desarrolla una constelación de temas, imbricados en una similar dimensión de religiosidad: ya sea el motivo de la reina calumniada, ya el del rey acechado por el destino, la ficción, en cada una de esas indagaciones textuales, se sumerge en el alma de sus protagonistas para desnudarla ante unos oyentes que deben asumir sus reacciones y respuestas ante la adversidad y las desventuras con que son perseguidos[348]. Las piezas que integran este manuscrito están ordenadas conforme a un orden perfectamente ajustado para proyectar el ámbito de lo espiritual (las cuatro primeras *vitae*), en el necesario abandono de los bienes terrenales (*Pláçidas* y *Guillelme*) y en dolorosas persecuciones de una virtud que acabará siendo vindicada y recompensada, incluso en esos marcos cortesanos en el que triunfó la infamia y del que fueron expulsadas atribuladas reinas (el *Otas*, el *Santa enperatrís*, el *Carlos Maynes*); son todas secuencias argumentales que encajaban, a la perfección, con el sistema de ideas que impulsa doña María de Molina y con las fatigas que esta joven reina, viuda y con su linaje amenazado, tiene que sufrir en el filo del siglo XIV; por ello, en su momento, se sugirió que el contexto de recepción de las *vitae* y de los *romances* de este códice no podía ser otro que el orden moral y religioso instaurado en torno a doña María y que cimenta, también, el espectacular edificio de las *estorias* del *Zifar*; a ella le tenían que resultar tan gratas las recuperaciones del honor y de la honra de esas otras reinas difamadas como la contemplación de los misterios operados en torno a unas santas escogidas[349]. Conviene, ahora, para completar el análisis del ms. h-i-13, examinar esta prodigiosa apertura hagiográfica.

---

[346] No puede olvidarse que hay otra versión de este conjunto en gallego y que no acuerda con la castellana, como ha señalado Jane E. Connoly: «Mientras que las dos versiones ibéricas coinciden frecuentemente en las omisiones, se distinguen en cuanto a las amplificaciones», pág. 36.

[347] Para estos rasgos genéricos, véase Alexandra Hennessey Olsen, «"De Historiis Sanctorum": A Generic Study of Hagiography», *Genre*, 13 (1980), págs. 407-429.

[348] Recuérdese que son varias las referencias a este códice en este volumen: § 7.3.2.1, pág. 1342; de su contenido, ya han sido estudiadas la *Estoria de Santa María Egiçiaca*, § 7.3.2.2, *El Cavallero Pláçidas*, § 7.3.2.3, la *Estoria del rrey Guillelme*, § 7.3.2.4, el *Cuento de una santa enperatrís*, § 7.3.2.5, el *Cuento del enperador Carlos Maynes*, § 7.3.5.5, y el *Otas de Roma*, § 7.3.7.2; revísese, en fin, n. 146 de pág. 1342 para la transcripción del códice realizada por Spaccarelli.

8.6.2.1: *Vida de Santa María Madalena*

La presencia de esta *vita* en el arranque del h-i-13 testimonia el grado de actualidad con que esta miscelánea narrativa fue formada, por cuanto el culto a Santa María Magdalena comenzó a remozarse en torno a 1280 y a extenderse desde tierras occitánicas por los distintos reinos limítrofes, siendo el de Aragón uno de los primeros en acoger estas noticias[350]; y se trata de una advocación acuñada a la medida del hombre medieval, de las líneas inciertas de una devoción que precisa del ejemplo de pecadoras arrepentidas, arrancadas por Cristo de las tinieblas en que se consumían y entregadas, por su amor, a devastadoras penitencias. En el fondo, el esquema narrativo que se articula en torno a esta María Magdalena es muy similar al de María Egipciaca[351], con la diferencia de que para inventar la trama de peripecias de esta nueva santa se han integrado, en un solo personaje, las referencias evangélicas a tres Marías en principio distintas[352], pero unidas ahora en una identidad sincrética; los rasgos de esta nueva Magdalena pueden recordarse con el aporte del ms. 8 de la Menéndez Pelayo, ya que el relato que conserva el h-i-13 se desentiende de los orígenes de esta santa[353]; la primera Magdalena aparece en *Lucas* 8, 2:

---

[349] Sería un caso que demostraría el proceso que estudia Joan M. Ferrante, *To the Glory oh Her Sex: Women's Roles in the Composition of Medieval Texts*, Bloomington, Inidana University Press, 1997.

[350] En torno a 1050, León XI había instituido el culto a esta santa, autentificando unos restos en la zona de Vézelay, que, a finales del siglo XIII, vuelven a aparecer en el sur de Provenza; véase Victor Saxer, *Le Culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge*, Auxerre-París, Librairie Clavreuil, 1959, 2 vols.; para la penetración de este relato en la Península, véase Rosanna Cantavella, «Medieval Catalan Mary Magdalen Narratives», en *Saints and their Authors*, págs. 27-36, quien se interesa sobre todo por la *Cantinella de Sancta Maria Magdalena*, un poema compuesto por 23 *cobles*.

[351] Por algo Berceo, en el interior del Milagro XXIV, en la plegaria de Teófilo descubre el valor de estas arrepentidas: «La sancta Magdalena, de Lázaro ermana, / pecadriz sin mesura, ca fue muger liviana, / esso misme te digo de la Egipcïana, / éssa sanó a ambas, la que todo mal sana», c. 783, ed. de F. Baños, pág. 172.

> E aquésta es María Madalena, a quien Jhesu Christo fizo tanta graçia, e le mostró tanto amor, que la entendió bien repentida: ca sacó d'ella siete diablos que la traían engañada e enbenida en aquel pecado (ms. 8, 42).

La segunda es la María de Betania, la hermana de Marta y de Lázaro (*Juan* 12, 1-8), a quien la mentalidad medieval envuelve en un curioso sistema de referencias linajísticas, que quizá pretendiera enmarcar su adición a los deleites carnales[354]:

> Santa María Madalena fue natural de tierra de Judea e de Jerusalem, e fue de un castillo que dizíen Madalo. E era muy fija de algo, e venía del linage de los reis [...] María ovo a Magdalo, onde fue después nonbrada Magdalena. E Lázaro ovo la parte de Jerusalem. E Marta ovo a Betania. E la Madalena siguiendo todo deleite de su cuerpo, e Lázaro usando en fecho de cavallería, mas Marta, que era más entendida, endereçeva muy bien las heredades de la ermana e del hermano *(íd.)*.

---

[352] Véase Raymond S. Willis, «Mary Magdalen, Mary of Bethany and the Unnamed Woman Sinner: Another Instance of their Conflation in Old Spanish Literature», *RPh*, 24 (1970-1971), págs. 89-90; este breve apunte lo completa con todo rigor Ana M.ª Rodado Ruiz, «La santa María de Mágdalo en la literatura castellana de la cuaderna vía clerical», *Actas II Congreso AHLM*, II, págs. 709-721, quien repara en la atención de los textos hispánicos hacia la mujer que aparece en la *visitatio sepulchri* (pág. 715).

[353] En cualquiera de los casos, ambos textos han sido editados por J. K. Walsh y B. B. Thompson, *The Myth of the Magdalen in Early Spanish Literature (with an edition of the «Vida de Santa María Madalena» in MS. h-I-13 of the Escorial library)*, Nueva York, Lorenzo Clemente, 1986; el ms. escurialense, trunco de final, se completa con la narración del k-ii-12; se cita por esta edición; más reciente es *The lives of St. Mary Magdalene and St. Martha (Ms. h-I-13)*, ed. de John Rees Smith, Oxford, University of Exeter Press, 1989, algunas de cuyas lecturas conviene corregir con la reseña de María Morrás, *LC*, 21: 2 (1993), págs. 115-121.

[354] Relacionándolo con la Egipciaca, esta dimensión ha sido analizada por C. A. Vega, «Erotismo y ascetismo: imagen y texto en un incunable hagiográfico», en *Erotismo en las letras hispánicas: aspectos, modos y fronteras*, ed. de L. López-Baralt y F. Márquez Villanueva, México, El Colegio de México, 1995, págs. 479-499, con interesantes datos sobre la iconografía que representa a estas dos santas.

La tercera aparece también en *Lucas* 7, 36-50, aunque sin nombre, arrastrando su arrepentimiento a los pies de Jesucristo, en casa de Simón el Fariseo; esta secuencia se integra sin la menor dificultad en la anterior:

> E ella, porque era pecatriz, non osava paresçer ante los justos e entró en la casa. E estovo de parte de las espaldas, açerca de los pies de Jhesu Christo. E echóse tras ellos, envergonçada, cabo los sus pies, e sentiéndose por mucho pecadora, lloró atán fuertemente que tantas fueron las sus lágrimas que mojó los pies de Jhesu Christo. E porque los sentió mojados de las sus lágrimas, tomó con los sus cabellos, que eran luengos e terguiógelos fasta que fueron enxutos *(íd.)*.

Símbolo del alma humana, frágil y quebradiza ante el pecado, pero humilde y derrotada ante la misericordia cristológica, María Magdalena estaba destinada a convertirse en una de las devociones más firmes para el hombre medieval[355], de donde la fusión de estas desperdigadas facetas de una conciencia pecadora, salvada por el amor a Jesucristo y capaz de entregar a los mortales su misma senda de aflicciones. Éste es el objetivo del relato que sirve de prólogo al ms. h-i-13.

La *vita* del códice escurialense se organiza como si fuera un doble díptico, ajustado a las dos ideas que quieren ser transmitidas al auditorio: por una parte, la promoción del culto a María Magdalena, con el correspondiente milagro que la fomente; por otra, la necesidad de celebrar las cuaresmas penitenciales como medio seguro de redimir los pecados y de contemplar beatíficas visiones; un narrador, que controla en todo momento la voluntad de los receptores, dispone una doble secuencia narrativa para desplegar cada uno de estos bloques temáticos; como es previsible, la trama dedicada a estas dos nociones conforma dos planos de motivos argumentales que se complementan mediante una rigurosa simetría, responsable de la transmisión del contenido que se quiere revelar a los oyentes.

---

[355] Amén de las referencias reunidas por Rodado Ruiz, adquiere especial valor el testimonio el poema en cuaderna vía, hoy perdido, debido al autor de la *Vida de San Ildefonso* o la «Oración a Santa María Magdalena»; para ambos casos, véase mi *Poesía española 1*, pág. 409 y págs. 585-590.

8.6.2.1.1: Primera trama narrativa: la difusión del culto

Como se ha indicado, el ms. h-i-13 no se entretiene en perfilar la síntesis de Marías y de Magdalenas que aparece, al resguardo de la *Legenda aurea*, en el ms. 8 de la Menéndez Pelayo[356], sino que la presenta viajando ya a Marsella, en compañía de sus hermanos Lázaro y Marta y de San Maximiano, dispuestos, a golpe de oraciones, a enfrentarse a la idolatría que encuentran en tierras tan lejanas; así comienza el relato:

> Después que Nuestro Señor Jhesu Christo, que fue medianero entre Dios e los omes, por su pasión e por su resureçión ovo vençida la muerte, e fue glorificado e sobido a los çielos, a la bendita Santa María Magdalena, e Maximiano, a que Sant Pedro la encomendó, con su hermana Santa Marta e con su hermano Sant Lázaro [...] e muchos otros diçípulos venieron con ella a la mar, e entraron en una nave, e ovieron buen viento e aportaron en Marssella (28).

A partir de este punto se inicia una predicación que estará vinculada a unos rasgos físicos, muy llamativos, y que deben integrarse en las palabras con que afirma su fe:

> E en la mañana llegó la mala gente de la villa por fazer sacrifiçio a los ídolos. E cuando ellos llegaron, levantárase ya la Magdalena. Ella era muy fermosa e de buen donaire, e muy sesuda, e de muy buena palabra e muy arreziada. E començó de pedricar las palabras de la vida e de la salut. Así que todos se maravillaron de la su beldat e de las sus sesudas palabras, de cómo las mostrava sesudamente *(íd.)*.

Esa tensión entre la «belleza» física que exhibe y las «sesudas palabras» con que predica exige un episodio narrativo que demuestre la hondura del misterio encerrado en una antítesis que es cifra de la propia singularidad del alma humana. Se desarrolla, así, la historia de la conversión del burgués de Marsella; dos secuencias de ocho motivos temáticos, que a su vez pueden dividirse en dos grupos de cuatro, ordenan este minúsculo *romance* en el que no falta ninguno de los ingredientes que podría reconocer un avisado oyente que hubiera oído ya las peripecias de la Egipciaca, de la Santa Emperatriz o incluso de Apolonio:

---

[356] Ello es consecuencia de que las *vitae* escurialenses proceden de fuentes francesas, no latinas; John Rees ha identificado los mss. franceses que conservan el texto más cercano al *Santa Magdalena* y al *Santa Marta*: son el Thott 517 de la Koneglige Bibliotek y el 456 del Musée Condé de Chantilly; véase «The Latin and French Antecedents of the Spanish Lives», ed. cit., págs. xviii-xxvii, en donde señala: «The French sources can be identified quite easily, since the Spanish versions are close, mostly literal renderings», pág. xviii.

A) Revelación de la fe.	B) Misterios de la fe.
1. Llegada de María Magdalena a Marsella. Inicio de la predicación.	9. Abandona el cadáver en un islote. Deja al niño con su mujer.
2. Matrimonio burgués, sin hijos, oyen las palabras de la santa.	10. Oración del burgués a la santa.
3. María se aparece en tres sueños, amenazantes, incitando su caridad.	11. Milagro de la santa: el cadáver de la madre amamanta al niño.
4. Asumen el pedido de la santa y ruegan para poder concebir un hijo.	12. El burgués, como romero, llega ante San Pedro.
5. Viajan a Tierra Santa. La mujer, preñada, acompaña al marido.	13. San Pedro le muestra los lugares de Tierra Santa asociados a Jesús.
6. La santa los despide, convertidos en «cruzados» por su señal.	14. Tras dos años, regresa a la isla. Descubre vivo a su hijo.
7. Viaje y tormenta provocan el parto. Muere la dueña.	15. Resurrección de la dueña.
8. Los marineros quieren tirar el cadáver por la borda.	16. Regreso a Marsella. Actos de caridad y fundación de monasterios.

Todas las piezas encajan necesariamente en esta filigrana narrativa, que sólo pretende adueñarse de la conciencia del receptor y mostrarle, mediante las asociaciones de los motivos temáticos, el modo en que se transforma la acción argumental en el contenido teológico que se quiere revelar; la dimensión del público fuerza la presencia de una serie de ideas comunes que no pueden faltar: el «ome de grant guisa con su muger», incapaces de asegurar descendencia, el sueño amenazador en que la santa demuestra por qué se le ha llamado «arreziada»[357], la preñez inesperada, el viaje fatídico, la necesidad de desprenderse del supuesto cadáver de una parturienta (*Apolonio*, 265-283), los marineros codiciosos[358] o el peñote de soledades purificadoras (§ 7.3.2.5.2); son instancias argumentales que adquieren, de todos modos, otro sentido, puesto que la idea que este *miraculum* pretende transmitir es la necesidad de descubrir los misterios de la fe mediante la absoluta renuncia de lo terrenal y la muerte consiguiente de la vida anterior; por ello, este burgués, como les ocurriera a Plácidas o a Guillelme, debe dejar todo lo suyo y embarcarse en una difícil travesía en la que perderá no sólo su nombre, como Apolonio, sino su condición linajística (motivos 1-8); tiene que llegar a Tierra Santa desvestido de su anterior ser, para contemplar, desde esa desnudez del alma, las verdades que San Pedro le muestre; sólo entonces, podrá recuperar lo perdido e integrarlo en la condición redentora asumida y que, en cierta manera, aparece prefigurada en la propia resurrección del cuerpo de su mujer, que simboliza la de su propia alma, máxime cuando ese aparente cadáver ha estado alimentando a su hijo, mientras su «ánima» seguía la romería iniciada (motivos 9-16); tales son las sorpresas que el narrador se cuida en intensificar para sobrecoger al oyente con los portentos y misterios de la fe:

---

[357] «E semejava su rostro como si fuese fuego, o así como si la casa ardiese», 29.

> ¡Quién oyó nunca estas cosas! [...] El cuerpo de la madre yaz sin alma e da leche al niño. E otra cosa que es maravilla: La alma de la dueña fue en romería por conplir lo que·l' cuerpo avía començado. E ninguno non la veía, mas ella veía a todos. E el cuerpo d'ella iazía así como un vaso vazío. E de aquel vaso vazío tomava el niño leche [...] E sabet que así son guardadas las cosas que son encomendadas a Santa María Magdalena (31).

Es fundamental esa fórmula por la que el narrador entrega un «saber» a su audiencia entretejido con todo tipo de revelaciones; esta figura narrativa es consciente de que a la extrañeza por lo contado debe seguir la explicación de la verdad mostrada; así se razona la inopinada mesura de la santa al hablar:

> E non vos devedes maravillar si la boca de la Magdalena bien fablava e sesudamente, ca ella avía besado los pies de Jhesu Christo (28).

Por ello, resulta de enorme eficacia prever, o incluso suscitar, las reacciones del auditorio:

---

[358] «Cuando los marineros oyeron la promesa del aver que deseavan, así como el peçe desea la isca, otorgárongelo...», 30.

> E el parto fue tan fuerte que morió ende, e el niño que nasçiera buscava la teta. E en baladrando e en llorando en grant dolor, fue el niño nado; e la madre muerta, oviera el niño a morir, porque non avía quien lo criar. Ay, Dios, ¿qué fará nuestro romero, que ya su muger es muerta, e el niño demandar teta en llorando? (30)[359].

En ese juego con los sentimientos del público, se van abriendo las vías de la enseñanza, los modos de acercamiento a unas paradójicas situaciones que son el contrapunto de la propia fe:

> Ora tornaremos a nuestro romero, e non ayades enojo de oír el conforte que le ella dio de su desconforte e qué fizo por su ruego, e cómo su tristeza fue tornada en alegría (31).

Y no destacan sólo estas técnicas de recitación, sino algunos pasajes muy cuidados, en los que se afinan los recursos descriptivos al máximo para que los oyentes se conmuevan por sí solos ante los hechos contados; tal ocurre cuando el romero llega a la isla:

> E luego que salió fuera, vio el moço como salía trebejar de la mar, así como solía. E estava en el arena, e lançava piedras en la mar. E cuando el moço, que nunca avía visto ome, lo vio, ovo pavor, e fuxo en pies e en manos así como can o bestia, e fuese a las tetas de su madre, e escondióse so el manto. E el romero fue más adelante por ver qué cosa era aquello, e vio el moço, que era fermoso, mamar las tetas de su madre, e vio el manto que sobre ella estava dar tan buen olor, e así nuevo como si fuese guardado en percha (32).

Además de insistir en el núcleo central del milagro (el cadáver amamantador), la recuperación de la identidad familiar se enmarca en este amplio conjunto de prodigios y de símbolos religiosos.

8.6.2.1.2: Segunda trama narrativa: el valor de la penitencia

La siguiente secuencia narrativa es muy similar al segundo de los órdenes argumentales de la *Estoria de Santa María Egipciaca*

---

[359] Así en el ms.; comenta M. Morrás en su reseña a la ed. de Rees: ·Sin embargo, el texto resulta gramaticalmente congruente si se admite la variante de ***k*** "que vee su mugier muerta" como la lección correcta. La sustitución de "vee" por "ya" se puede explicar por una confusión paleográfica·, pág. 120.

(§ 7.3.2.2.1, pág. 1348-1349); para desvelar la hondura del misterio de la penitencia, se construye una rápida trama que ordena también dieciséis motivos, fácilmente agrupables por parejas:

A) Penitencia redentora.	B) Entierro milagroso.
1. Retiro de María al desierto. Cueva prodigiosa.	9. Gratitud de San Maximiano.
2. Un clérigo se retira al desierto a pasar sus cuaresmas.	10. Oraciones y vigilias del santo para poder ver a María Magdalena.
3. Contempla los prodigios que ocurren en la cueva.	11. Se explica el sentido de las visiones que padece la santa.
4. Oración a Cristo para comprender el misterio.	12. Se añaden consideraciones sobre la cuaresma.
5. Entra en contacto con la santa.	13. San Maximiano encuentra a la Magdalena, envuelta en gran claridad.
6. Identidad de Magdalena pecadora.	14. Comunión y muerte sobrenatural.
7. Portentos de Jesucristo.	15. Entierro de la santa.
8. Revelación del día de su muerte.	16. Entierro del santo.

Con el telón de fondo de las visiones místicas que sufriera la niña Oria, se teje un hábil argumento en el que se superponen dos voluntades de afirmación religiosa, la de la santa y la de ese clérigo pesquisidor que contempla cómo los ángeles la suben al cielo y se afana, por medio de oraciones y de sufrimientos, en trascender los misterios que se le revelan, para que, con él, pueda asumirlos también el oyente; aquí es donde aparece, en toda su intensidad, la imagen de la Magdalena enamorada de Cristo y, por ese amor, salvada del pecado; ella misma recuerda su primera vida:

> «Miénbrate de aquella María que así fue nonbrada por pecadora que se echó a pies de su Criador e lavól' los pies con sus lágrimas e alinpiógelos con sus cabellos, e allí ovo perdón de sus pecados por la fuente de la piadat» (33).

Para de inmediato mostrar los confortes espirituales con que Cristo adelanta su salvación:

> «E d'esto séy tú bien çierto: e de aquí fui yo levada alta en el aire, así que oyo los dulçes cantares de los ángeles bendichos, e de los dulçes santos, e los saborosos loores de la cavallería del çielo que cantava al Nuestro Señor siete vezes en el día» *(íd.)*.

Esta preocupación por tornar asumible los prodigios descritos es lo que le lleva al recitador a explicar al público las verdades esenciales de lo enseñado (y nótese la conexión entre los motivos § 3 y § 11):

> Onde lo deve bien creer todo leal ome, ca de cuanto más Nuestro Señor conosçió el conplimiento de amor que ella avía en Él, tanto más quixo que sopiese ella el ordenamiento de los çielos; que cuánto más serviçio quixo Nuestro Señor d'ella, ante su resureçión e después, tanto más deve ome creer que Nuestro Señor la amó más que a las otras. E por esto quixo fazer por ella grandes miraglos (34).

Y lo mismo ocurre con la secuencia doctrinal, asociada a la promoción de la penitencia y a los ritos litúrgicos correspondientes:

> Bien devemos dezir que los leales cristianos fazen cuaresmas: después de la primera viene el día de pascua, e la segunda finesçe en Santa María Madalena, después de la terçera viene el día de la nasçençia de Jhesu Christo *(íd.)*.

Por último, no se puede olvidar que se trata de un relato de carácter monástico y que pretende propagar el culto en torno a un concreto cenobio; de ahí, el cierre que presenta esta *vita* con la invitación a contemplar unos lugares en los que tantos misterios ocurrieron:

> E aún oy día es ý el monumento de muy blanco mármol. E está ý ençerrado maravillosamente su cuerpo e su estoria: cómo ella fue en casa de Simón ver a Jhesu Christo, e cómo le lavó los pies, e cómo gelos alinpió con sus cabellos, e cómo lo untó en llorando entre aquellos que comíen, e cómo fue a la sepultura de Jhesu Christo, e cómo Nuestro Señor le aparesçió primeramente, e cómo la enbió a los apóstoles, e cómo ella les dixo su mandado *(íd.)*.

El juego de espejos que contiene, a veces, la ficción es así de sorprendente: *estorias* narrativas que abrazan «estorias» esculpidas en las que se resumen las ideas esenciales que de esta devoción deben asimilarse. La del amor resulta prioritaria[360], como lo demuestra la exploración de su paradójica naturaleza por autores cancioneriles (fray Ambrosio de Montesino, Soria o Juan de Padilla)[361], renacentistas (fray Luis, Pedro de Chaves, Malón de Chaide sobre todo) o barrocos (con los poemas de Quevedo y de Lope, más la comedia de este último *La mejor enamorada, la Magdalena).*

8.6.2.2: *Vida de Santa Marta*

La trama narrativa de este producto hagiográfico es idéntica al desarrollo argumental de la *Legenda aurea*, cap. cv; gracias a ello, aunque el testimonio escurialense h-i-13 (3*r*-7*r)* presente un comienzo trunco, es fácil reconstruir el encabezamiento de este relato, destinado a recordar la dimensión evangélica de esta Marta, símbolo de la •vida activa• religiosa; este aspecto se aprovecha para afirmar, con las correspondientes analogías, un contenido catequético que de inmediato se entrega a los oyentes, para que sean conscientes del valor que deben conceder a la •vida• que están escuchando; el narrador asume, desde el principio, su función adoctrinadora y deja claros los principios que deben ser valorados en el texto:

> E allí estableçió Él toda religión, e abrió los sacramentos de Santa Eglesia. E en aquella casa fizo Él una eglesia de dos maneras de vida, que llaman en latín *contenplativa* e *activa*. Contenplativa vida es de los çielos, e activa vida es del mundo. E diolas a estas ermanas anbas: la contemplativa a Santa María Madalena, e la activa a Santa Marta (35).

La diferencia entre ambas hermanas es oportuna porque apunta al nuevo criterio organizador con que se van a montar las líneas argumentales de esta *vita*[362]; mientras para la •contemplativa• María (con la identidad pecadora de la Magdalena) era suficiente un díptico que asegurara la ayuda que podía prestar a sus fieles romeros y que iluminara, en fugaces destellos, el camino de salvación, para la «activa» Marta se construirá un orden narrativo distinto, preocupado por enseñar el modo en que el hombre debe pasar su vida por el «mundo terrenal» haciendo frente a unos peligros y a unas tentaciones que, aquí, se simbolizan fácilmente con el episodio del dragón luciferino.

---

[360] Tal como planteara Marjorie M. Malvern, *Venus in Sackcloth: The Magdalen's Origins and Metamorphoses*, Carbondale-Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1975.

[361] Para una visión más amplia, Helen Meredith Garth, •Saint Mary Magdalene in Medieval Literature•, *Johns Hopkins Univ. Studies in Historical and Political Science*, 67 (1950), págs. 347-452.

[362] Para una valoración de las apariciones conjuntas de ambas santas, véase Jole Ruggieri, •Frammenti castigliani delle leggende di SS. Marta e Maddalena•, *ARo*, 17 (1933), págs. 189-204.

La «actividad» de Marta que se alaba, en todo momento, se refiere a su misión como «huéspeda de Cristo»; es la principal imagen de este relato y el narrador la repetirá con frecuencia para vincular a su significado los distintos motivos temáticos. La estructura de la *vita* no ofrece mayores sorpresas; tras el fragmentario preámbulo en que se dibuja la identidad de Marta y en que se recuerda la prodigiosa resurrección de Lázaro, el narrador configura los dos planos del díptico narrativo que va a abrir ante unos oyentes a los que sabe que tiene que sorprender para poder enseñar:

> Fasta agora dixiemos de la huéspeda de Jhesu Christo, cuanto ende sabíamos por los evangelios. Agora fablaremos de su vida e de su fin *(íd.)*.

Se trata del modelo canónico del relato hagiográfico: vida de penalidades, muerte edificante y milagros asociados a un concreto lugar de culto; otra cuestión es cómo se organice el discurso narrativo y, ahora, en este filo del siglo XIV, el formador de esta *vita* considera esencial dar a cada uno de esos dos planos («vida» y «fin») un tratamiento «exemplar», seguramente porque contaba con un auditorio preparado para esa modalidad receptiva[363].

8.6.2.2.1: El «exemplo» de la vida

Como todo «exemplo», la estructura de esta pieza obedece a un modelo ternario; cada una de esas tres secciones narrativas está integrada por tres elementos temáticos, a veces resueltos en una rápida línea argumental, con la intención de que el oyente pueda establecer rápidas conexiones entre los distintos niveles que se le muestran. En principio, éstos serían los nueve motivos de este primer «exemplo»:

---

[363] Recuerda F. Baños: «las Vidas de Santos non son esencialmente aclaraciones pedagógicas ni pruebas argumentales, sino modelos a cuya emulación debe aspirarse», *La hagiografía como género*, pág. 127.

I. Presentación.	II. Desarrollo.	III. Desenlace.
1. Desprendimiento de bienes terrenales.	4. Protección de Maximiano. Viaje a Marsella. Conversiones.	7. Fundación de un convento.
2. Persecución de los judíos y dispersión de los apóstoles.	5. Victoria sobre el dragón.	8. Resurrección de un mancebo.
3. Designios divinos sobre el destino de Marta.	6. Dura ascesis de siete años.	9. Consagración de una iglesia y confesión.

El orden narrativo lo asegura la simple prosecución de unos motivos que muestran a Marta renunciando a las riquezas que, por su linaje, recibe, pero ganando, en consecuencia, unos bienes espirituales que están unidos a su condición de «huéspeda» de Cristo. Sin embargo, el verdadero sentido del «exemplo» reside en la conexión de las bandas horizontales: si se unen 1, 4 y 7, se vincula la renuncia de Marta a los bienes terrenales al bautismo que le ofrece San Maximiano y a una rigurosa vida monástica, asegurada por una descripción física y moral, que se extiende en unas virtudes elocutivas, necesarias para las predicaciones que la santa realizará; así se señala en § 4:

> E Nuestro Señor dio graçia a Santa Marta de guareçer todas enfermedades, e grant abondança de pregar. Ella era muy bien fecha en el cuerpo e muy fermosa en el rostro, e de muy buen donaire. E avía aguda la lengua, e era sesuda en fablar, assí que ante todas las grandes gentes loava ome su palabra (36-37).

La integración de 2, 5 y 8 presenta el modo en que se debe vivir la «carrera» de este mundo; en consecuencia, en este plano, es donde se acumulan los principales episodios narrativos, hábilmente aprovechados por el narrador para conmover al oyente; § 2 incide en el motivo del viaje peligroso, fiado a la aventura de un barco «sin velas e sin remos» (36); § 5 describe el milagroso enfrentamiento de la santa contra la bestia diabólica, encarnada en un dragón que es síntesis de todos los pecados y males que pueden desviar al hombre del cumplimiento de su salvación; véase el que puede considerarse directo antecedente del Endriago contra el que luchará Amadís (§ 7.3.4.5.4, pág. 1574):

> ... la meitad d'ella era ave e la otra meitad peçe; e comía los omes e las bestias que pasavan por aquel logar, e entornava las barcas en el río [...] E era más gruesso que un buey e más luengo que un cavallo, e avía la cabeça e la boca de león, e cabellos como de cavallo, e los dientes agudos e tajadores como espada, e piernas como cavallo, e el espinazo assí agudo como segur, e los cabellos del cuerpo assí agudos como espinas de erizo cachero, e pies de león e uñas de hueso, e rabo como de bívora, e sus palmas como de cavallo, e grañones de una parte e de otra, que doze omes e doze leones non lo poderían vençer (37).

Se suprimen algunos detalles que sí aparecen en la *Legenda aurea:* el origen demoníaco del dragón (con súcubos incluidos) o el modo en que mataba a los hombres arrojándoles un «excremento hirviente» que los reducía a cenizas. A los oyentes del hispánico h-i-13 les bastaba ya con esa descripción para admirar la prodigiosa victoria que Santa Marta se cobra sobre la fiera, armada sólo con un crucifijo.

Otro ***miraculum*** cierra esta banda de peripecias: § 8 asegura a la audiencia en la resurrección de las almas, pues Cristo, del mismo modo que ya hiciera con Lázaro, devolverá la vida al arriesgado joven que se arrojó al Ródano para cruzarlo y poder oír la predicación de Santa Marta; es, además, episodio que se aprovecha para insistir en el valor de la oración; a los oyentes hay que enseñarles también a rezar y, para ello, nada más oportuno que encomendar a la santa esa función:

> «Adonai, Jhesu Christo de buen talante, que por tu bien ressuçitaste a mi hermano Sant Lázaro, que tienes las llaves de la muerte e de la vida, que mandas a la muerte que fuja e fuge, que llamas los muertos e liévanse. Buen huéspede, cata a la fe e al ruego d'estos que te aquí ruegan, e ave merçet, e ressuçita este muerto que todos aquellos que te vieren e oyeren tus virtudes te crean e te oren» (38).

Por último, el tercero de los niveles ahonda en los rasgos con que se configura la «activa» espiritualidad de Marta; para ello, en § 3 el narrador explica al oyente qué es lo que debe entender de la audición de estas *vitae*, confiándole el símbolo de las «tres moradas» a fin de que las vaya descubriendo en el interior del orden argumental que le va a exponer; nótese la importancia del «nós», como plural integrador de la conciencia recitadora y receptora:

> Así da a cada uno de nós Nuestro Señor tres moradas, e de la una nos conbién' ir a la otra. Él nos da el mundo en que somos. Él nos da las cuevas en que los cuerpos podreçen. Él nos da el

> çielo en que beviremos por sienpre. En el mundo es nuestra conpañera la muerte, en la cueva los gusanos, en el çielo los ángeles. Así fezo Nuestro Señor a Santa Marta, su bendita huéspeda: después que ella ovo partidas sus riquezas, fizola en tierras estrañas rica e de grant poder (36).

Y hay que apreciar, también, la facilidad con que el núcleo doctrinal se expande en una línea narrativa que genera una rápida intriga, desarrollada, enseguida, con los consiguientes motivos.

Era necesario, en fin, asumir estos planteamientos catequizadores, para que los oyentes comprendieran, en § 6, la dureza de la vida ascética a que se entrega la santa, una vez vencidas las tentaciones personificadas por el dragón[364], puesto que se convierten en fundamento de la «actividad» que en la vida monástica, en § 9, debe desplegarse siguiendo el ejemplo de la «huéspeda» de Cristo, en cuyo honor se consagra una iglesia que será el ámbito de las taumatúrgicas curaciones que Marta obtendrá.

8.6.2.2.2: El «exemplo» de la muerte

Una segunda pieza narrativa cumple el objetivo de integrar la muerte edificante de la santa con los milagros que obtienen sus devotos. De nuevo, este «exemplo» integra tres planos con tres motivos:

I. Presentación.	II. Desarrollo.	III. Desenlace.
1. Revelación de su muerte por Cristo. Ve a su hermana muerta.	4. Escena de la muerte. Oración bajo un árbol.	7. Milagrosa curación de Clodoveo.
2. Presencia de los diablos en su cámara antes de morir.	5. Muere oyendo la Pasión. Su alma es llevada por San Miguel.	8. Amenazas para los que obran mal.
3. Cristo le entrega el don de curar.	6. Transporte milagroso del obispo San Frontes al entierro.	9. Invitación a visitar el monumento de la santa.

---

[364] «E non vos poderia ome contar cuánta lazeria ella sofrió e pasó, e las enfermedades e las persecuçiones de fanbre e de otras coitas que ovo. E en los primeros siete años non bivió sinon de vellotas e de landes e de raízes e de yervas crudas e de frutas montesas», 37.

Es posible la conexión de esta trama con la del primer «exemplo»; nótese, por ejemplo, el modo en que la banda central desarrolla una mínima articulación de piezas narrativas; al motivo de los barcos fiados a la «aventura» se corresponde, aquí, en § 2, con el del viento que despabila velas y cirios, trayendo consigo a «los ángeles negros» que vienen a buscar el alma de Marta; por ello, del mismo modo que el núcleo central del «exemplo» de la vida recogía esa victoria sobre el dragón, ahora, en la misma posición de éste dedicado a la muerte, Marta vencerá a esas fuerzas del mal, auxiliada por San Miguel, que conduce su alma a la gloria celestial; el narrador no va a descuidar este aspecto, sino que lo intensificará con una clara intromisión para determinar las reacciones que deben sentir los oyentes:

> «¡Ay, quién oyó tan fermosa manera de muerte, mas esto non fue muerte, ante es vitoria!» (39).

Y esa presencia de lo diabólico, no abandona esta franja central, pues para ello, en § 8, se concentran severas admoniciones contra aquellos que no obran como es debido; de nuevo, el narrador requiere la atención del público:

> Después d'esto, aveno una cosa que non devemos callar. Ca en su tienpo e después si alguno fazía furto o robo, o diese falso juizio, o jurase falsedade o feziese fornizio o feziese alguna sandeçe en aquel lugar, a poco tienpo benía la bengança de Dios sobre ellos, e si tan aína non venía, mayor era después la bengança (40-41).

Esto es así, porque se trata de la morada que Cristo había construido para quien fuera su «huéspeda» y a quien, Él, en su correspondiente momento (nótese la relación entre los dos motivos § 3), había hecho entrega del «don» especial que sostendría, para siempre, su santidad:

> «Buena huéspeda, sal del cativerio de la carne, e ven al palaçio de los çielos; e allá do yo moro, ý morarás tú. Ca tú me resçibiste en tu posada e yo te resçibiré en mi çielo. E la graçia que te yo di de confortar los desconfortados non te la tiraré después de tu muerte. Todos aquellos que venieren al tu monimento, bien manifestados con alguna coita, yo los oiré por tu amor» (39).

Se trata de promover un determinado culto monástico, lo que exige unas pruebas de veracidad para que los oyentes, instalados en su presente, consideren oportuna esta peregrinación; así, al igual que en el caso de la Magdalena se dibujaron aquellas «estorias esculpidas», ahora en el de su hermana se disponen dos *miracula* que afirman la verosimilitud de lo contado: el primero es el viaje que, en sueños, realiza San Frontes, desde Périgord, para oficiar el entierro de Marta; quedaba el obispo desvanecido sobre su cátedra y allí, cuando le despiertan, puede contar:

> «¡Buenos hermanos! ¿Qué fezistes? ¿Por qué me despertastes? Ca muy grant maravilla me aveno agora. Jhesu Christo me tomó e levó al enterramiento de Santa Marta, su huéspeda, e yo la soterré con Él, así como le antaño prometimos. E vaya allá un mandadero corriendo, que nos traga nuestra sortija e nuestras lúas...» (40).

Por supuesto, una quedará como testimonio en la iglesia consagrada a Santa Marta; allí ocurre el segundo y último milagro: la curación y conversión de Clodoveo, el primer rey católico de Francia, que, en gratitud, amplía este centro de oración, fundado, recuérdese, en la misma posición del primer «exemplo» (§ 7).

Finalmente, el narrador recupera el presente de la recitación para despedir a sus oyentes, a quienes invita a peregrinar a la tumba de esta santa, construida, como han podido contemplar, como eterna «morada» de la «huéspeda» de Cristo, siendo, por ello, garantía de unas curaciones milagrosas, que también han sido vistas; todo lo dicho cabe en este cierre:

> Ora, pues, buenos hermanos, nós que avemos oída la vida de la bendita Santa Marta, vamos allá en su remenbrança, e fagámosle nuestros ruegos e nuestras oraçiones que se mienbre de nós ante Dios, Jhesu Christo Nuestro Salvador, que nos faga ir do ella es. Ora, sabed todos que aquí es la vida de Santa Marta, la bendita huéspeda de Jhesu Christo, que nos mostró las buenas fazañas de la vida activa (41).

Y es curiosa la aparición de ese último término, «fazañas», proveniente del orden jurídico, aunque ya tamizado por la estructura historiográfica. En todo caso, había que insistir en la verdad de lo contado, y para ello no se podía haber elegido mejor concepto.

8.6.2.3: La *passio* de Santa Catalina

De mayor extensión que la *Estoria de Santa María Egiçiaca* (7*r*-14*v*; § 7.3.2.2), esta *passio* de Santa Catalina (14*v*-23*v*) hubiera merecido figurar entre los *romances* de materia hagiográfica si no fuera porque el relato de la Egipciaca se ajusta al molde, declarado en su título, de la *estoria*, abriéndose, por ello, al dominio de una ficción que, en buena medida, garantizaba ya el poema juglaresco de pareados; en cambio, en esta *Santa Catalina*, su narrador con frecuencia recuerda a sus oyentes que se trata de una *passio*, multiplicada en varias perspectivas de martirio que afectan a sus diversos protagonistas[365]; no es un producto distinto a esas *passiones* que aparecen entretejidas, por ejemplo, en el discurso de la *Estoria de España*[366] y que, procedentes del *Speculum historiale* o de *Pasionarios*, pretendían ordenar unas referencias que, ante todo, eran históricas; de hecho, el desarrollo del *Plâçidas*, que viene a continuación del mismo ms. y que presenta similar extensión (23*v*-32*r*), asume este mismo orden narrativo, ya que se trata de verificar el modo en que un personaje, de noble ascendencia, renunciará a cargos, honores y riquezas para asumir la corona de mártir que le conducirá a la morada celestial. Es fundamental, entonces, que una *passio* ofrezca un «regimiento de salvación» del alma, frente a las *vitae* que pretenden difundir y propagar un determinado culto, asociado a enterramientos monásticos[367].

---

[365] Y señalando las fechas correspondientes al santoral, pues de eso se trata: «Mandó que sacasen de la çiudat a Porfiro con todos aquellos e que les tajasen las cabeças [...] E esta pasión fue en un día de quinta feria, xxiiiiº días andados de noviembre», 22*r*, *Conc* 62; lo propio hace la santa: «... yo te ruego que todos aquellos e aquellas que en tu loor e en tu gloria fezieron remenbrança de mi pasión en cualquier coita que ayan e cuando les salieren las almas de los cuerpos, Tú las resçibe e acórrelas por grant piadat», 23*r*, *Conc* 64; cito por la transcrip. del ms. h-i-13 de su principal estudioso, Thomas D. Spaccarelli, Madison, H.S.M.S., 1996, indicando folio y página de microficha. El texto fue también editado por H. Knust, *Geschichte der Legenden der h. Katharina von Alexandrien un der h. Maria Aegyptiaca*, Halle, Niemeyer, 1890, págs. 232-314.

[366] Véase mi "Formas hagiográficas...», en *Saints and their Authors*, págs. 59-60.

[367] El contenido de la *passio* queda explícito en las palabras que el arcángel San Miguel le dirige a Catalina: «... e todos serán vençidos e cofondidos por una manera d'espanto e así serán tornados a Jhesu Christo muchos e tú feneçerás a pequeño tienpo e serás leda por sienpre», 17*r*, *Conc* 46.

8.6.2.3.1: Santa Catalina y la valoración del «saber»

Hay, además, en el *Santa Catalina* un curioso proceso de aprovechamiento de otras materias narrativas, puesto que su personaje es una más de las «donzellas sabidoras»[368] que, sólo con su dominio de las «artes elocutivas», sabrá hacer frente a la ufanía de escogidos sabios y a la bravura de un emperador que, hasta el final, se mantiene atraído por la subyugante belleza (física y espiritual) de esta joven. No es lo mismo, por supuesto, el enfrentamiento de una «donzella» como Teodor que el que sostendrá esta Catalina, que, desde el primer momento, renuncia explícitamente a un saber adquirido y al que sólo considera un bien mundanal, alejado por tanto de los bienes imperecederos a los que aspira su alma[369]:

> «Yo», dixo la donzella, «resçelé los puntos e los sesos e las sotilezas fuertes e llanas de palabra de [O]mero e de Aristótiles e de Platón, desque començé a entender los sacramentos de Jhesu Christo» (17*v, Conc* 48).

Con todo, no debían de estar muy alejadas las audiencias que habrían disfrutado de la victoria de Teodor sobre los incautos maestros que la examinan, o de las mismas de Segundo o de Epicteto, como para no reconocer un esquema narrativo que, enseguida, será subvertido y cambiado radicalmente de orientación: aquí también la doncella vence a los sabios con los que disputa y que la despreciaban, pero esa derrota no supone para ellos una humillación, sino el descubrir la verdadera fe y la posibilidad de salvar su alma, tras abjurar de unos conocimientos falsos que para nada les han servido.

Por ello, el *Santa Catalina* se encuentra más cerca del *Barlaam* que de los otros diálogos que buscaban afirmar un modelo de «clerecía cortesana» (§ 4.2); ahora el espacio de la corte es idéntico al del rey Avenir, y este emperador «Maussençia» (Maxentius) reproduce buena parte de los comportamientos negativos de aquel monarca como para hermanar los dos textos: el desdén por los cristianos, los martirios que inflige a aquellos que no adoran a los ídolos, los intentos desesperados por lograr reducir a su hijo (aquí es a Catalina) a las falsas creencias y, sobre todo, ese ámbito de disputas que contra él lanzara (§ 5.3.1.3.5); de ahí que quepa sospechar, una vez más, en el «molinismo» como el contexto lógico para recibir esta producción hagiográfica y que su presencia en la miscelánea h-i-13 sólo ponga de manifiesto que había una expectativa de recepción, común a todos estos textos, que satisfacer. En todos ellos, aparece la misma valoración religiosa del «saber» y el rechazo a erradas posiciones de conocimiento.

---

[368] No hay que confundir a esta Santa Catalina de Alejandría con la de Siena, también perita en varios y sorprendentes saberes; véase *Medioevo al femminile*, ed. de Ferruccio Bertini, Roma-Bari, Laterza, 1989.

[369] Siendo por ello hechura de la epístola de San Pablo a los Corintios, 2, 1-5.

8.6.2.3.2: El modelo narrativo de la *passio*

El *Santa Catalina* del h-i-13 se diferencia, ya desde el arranque, del relato que aparece en la *Legenda aurea*, cap. cxlii[370]; en el escurialense, se aprovecha la trama historiográfica, ya asegurada por la *Estoria de España*, de la rivalidad entre Constantino y Maxencio, enmarcada en las duras persecuciones que éste promueve contra los cristianos[371] y que anticipaban la conversión de Constantino por amor de su madre Elena; se trata de datos que, además, ya habían sostenido la verosimilitud de la materia artúrica del *Libro de las generaciones* (I, pág. 106).

El relato se concibe como un enfrentamiento entre la virgen Catalina y el emperador Maxencio, en el que cada uno defiende los rasgos básicos de la naturaleza que los constituye; de esta manera, cuanto más ascienda en santidad la doncella, mayor será la locura y la vesania destructora del emperador. Que habría un público cortesano detrás de esta *passio* lo demuestra el interés que pone el narrador en ahondar en la conciencia y en analizar la conducta de Maxencio, al que convierte, como ocurriera con Avenir, en paradigma negativo de la *auctoritas* que se debe suponer a quien ostenta la dignidad imperial. Por ello se pone tanto empeño en enfrentar la agresiva fiereza de este emperador, que va aumentando además de forma progresiva, con la belleza espiritual de una doncella que, a la postre, será más poderosa que Maxencio, pues antes de morir le arrebatará no sólo a los sabios que había convocado para destruirla, sino a su mujer, a Porfirio, su mejor caballero, y a buena parte de sus súbditos.

---

[370] «Catalina, hija del rey Costo, y entregada desde su niñez al estudio de las artes liberales, adquirió muy extensos y profundos conocimientos en la materia de estas disciplinas», ed. cit., II, pág. 766.

[371] En el cap. 313 de la primera crónica general se cuenta que San Silvestre «fue desterrado por miedo de la persecución que Maxencio fazíe en los cristianos [...] e non fue maravilla, ca aquel fue el dezeno año de la dezena persecución que se començó en el dizinoveno año dell imperio de Diocleciano et de Maximiano [...] fue además estraña et fuerte en aquel dezeno año, ca Maxencio non dexava ninguno a vida en tierra de oriente» (I, 182*a*, 7-19).

Esta oposición de caracteres se consigue ya desde el inicio del relato, confrontando la escena en que Maxencio fuerza a los cristianos a adorar a los ídolos, envuelto en la sangre de los sacrificios (una imagen conductora de la tensión narrativa), con el dolor que Catalina siente ante esta situación, volcado en la «saña» y el «pesar» con que comparece ante el emperador para recriminarle su conducta[372]. Son dos mundos irreconciliables los que se enfrentan; Maxencio sintetiza los bienes mundanales y perecederos, cifrados en el encendido elogio de la belleza y de la inesperada sabiduría que contempla:

> «Donzella, yo non sé tu nonbre nin tu linaje nin cuál maestre oviste en Françia en las artes, mas tu beldat da testimonio que tú eres de grant linaje e tu seso e tu palabra loa tu maestro ...» (15*r*; *Conc* 43).

Es justo lo que necesitan oír la doncella y los oyentes para contradecir esos fundamentos de unos bienes temporales que para nada sirven:

> La donzella respondió: «Si tú quieres saber mi nonbre, saberlo as. Yo he nonbre Catalina e só fija del rey Constantín, e he en señorío altos omes e nobles de tanto como monta la vanegloria; mas de todos estos señoríos non quiero yo aver remenbrança, nin quien me menbre, ca non puedo yo por ellos aver enseñamiento que me lieven nin que me guíen a la bienaventurada vida. E después que el santo nonbre de Jhesu Christo entró en mí, luego dexé las teniebras de la noche del falso enseñamiento; ca yo oí la bendita boz de Jhesu Christo a que me yo luego rendí e otorgué para sienpre aquí por esposa...» *(id.)*.

Como se comprueba, y se trata del primer plano del díptico estructural, hay un orden de relaciones definido por la «vanagloria», por el falso enseñamiento y el señorío o poder mundanal; frente a él, se yergue el mundo contrario, el ámbito de la «vida bienaventurada», contenido en la «boz» de Cristo y expresado en el deseo de Catalina de ser su «esposa»[373]. Ésta es la oposición que el oyente va a contemplar desarrollada en dos niveles de motivos temáticos contrapuestos: se enfrentarán el espacio cortesano, dominado por un saber negativo, y el marco religioso, formado por los sucesivos martirios en que se glorifican los personajes que saben renunciar a los signos externos de la vida terrenal.

---

[372] Charles F. Altman recuerda que una *passio*, «like the medieval epic, operates according to the principles of diametrical opposition», en «Two Types of Opposition and the Structure of Latin Saints' Lives», *MH*, 6 (1975), págs. 1-11; pág. 1.

El relato de *Santa Catalina* se puede segmentar en cuarenta motivos temáticos (que atienden a desplazamientos de personajes o a situaciones dialógicas), distribuidos en ocho núcleos de cinco unidades, con los que ya es posible levantar el díptico hagiográfico que contrapone esos dos mundos opuestos a través de los correspondientes planos narrativos:

A) La «vanagloria del mundo»: saber y poder terrenales.	B) La «vida bienaventurada»: oración y martirio.
I. Espacio de la idolatría.	V. Conversión del espacio cortesano: emperatriz y caballero Porfirio.
II. Saber negativo de las artes y los maestros.	VI. Martirio de la rueda diabólica.
III. Disputa religiosa.	VII. Destrucción de la corte: martirio de la emperatriz y de Porfirio.
IV. Destrucción del saber: conversión y martirio de los sabios.	VIII. Martirio y glorificación de Santa Catalina.

Los dos planos gravitan sobre dos situaciones argumentales básicas: en el primero, todo gira en torno a la disputa que mantienen la doncella y los sabios, con el objetivo de destruir los fundamentos sobre los que se sostiene la idolatría y ese poder cortesano que representa un emperador cada vez más alejado de sus funciones de gobernante; en el segundo, las torturas y los martirios que sufrirán los personajes convertidos por la resistencia de Catalina a las amenazas del emperador mostrarán los verdaderos caminos de salvación.

---

[373] Recuerda B. B. Thompson que «en los tratados pro-feministas del siglo XV, tanto como en la poesía, el gran modelo de la mujer cristiana es Santa Catalina de Alexandría», «"Plumbei cordis, oris ferrei"», pág. 103.

8.6.2.3.2.1: La disputa religiosa

La disputa sobre el saber ocupa prácticamente los veinte motivos del primer plano narrativo; es necesario que en I, el emperador se sienta atraído por esa doncella de fácil palabra y sea vencido por sus argumentos, para que convoque, en secreto, a esa junta de cincuenta sabios escogidos, que aparecen en II, para describirles a su rival en términos muy próximos a Teodor:

> «¡Ay! Una donzella de muy pocos días, mas mucho abondada de buena palabra e de seso, así que non ha su par, e seméjanos que ella vençió en desputando unos clérigos, e diz' nos çiertamente, de que me pesa más, que la onra que fazemos a nuestros dios que es en vano, e más diz', que nuestras imágines son diablos: e bien la podría yo fazer sacrificar o matar por martirios, mas mejor me semejaría que fuese vençida e confesa por razón e tornada a la carrera de la verdat» (16*v*, *Conc* 45).

El desprecio que sienten los sabios hacia la doncella coincide también con el relato oriental, puesto que se trata de generar un intenso dramatismo que conmueva a los oyentes ante la desigualdad del enfrentamiento:

> «Agora ay aquí alto consejo, que por una pobre desputaçión de una moça, fezo aquí venir los más altos maestros del mundo e de luengas tierras, asaz fuera de enbiar por uno de nuestros garçones que desputase con ella, e por una moça fezo tanto trabajo prender atán sesudos omes; mas cualquier que sea aquella que tú dizes, venga ante nós; al menos que coñosca que nunca jamás vio nin oyó ome sesudo fuera aquí» (*íd.*, *Conc* 45-46).

El humorismo es uno de los hilos vertebradores de la tensión argumental; era necesario dibujar este engreimiento, asentado en saberes y en ciencias mundanales, para contraponerlo a la humildad con que Catalina reza a Cristo, a fin de que le infunda el verdadero conocimiento que le permita hacer frente a esas falsas creencias:

> «Señor, sé comigo e mete en mi boca buena palabra sesuda e fermosa, así que aquellos que aquí son por abaxar el tu santo nonbre non ayan fuerça contra mí e ayan sus sesos menguados e sean vençidos por la virtud de tu palabra o sean convertidos e den gloria al tu santo nonbre» (*íd.*).

Tal es lo que el oyente tiene que comprobar: se enfrentan la palabra de Cristo, expresada por la boca de su doncella, y la de los diablos que hablan por los sabios. A partir de este punto, el modelo que podía haber constituido Teodor desaparece: el emperador no está dispuesto a aceptar una victoria de la doncella y los sabios, lejos de examinarla, guardan un hosco silencio esperando a que ella hable para comprobar sus conocimientos y para reírse de una doctrina que demuestran conocer muy bien:

> «Nós cuidamos d'ella oír alguna alta palabra [...] e ella puso començamiento de su palabra en un Jhesu de que los christianos chufan que es su dios e que fue traído por uno de sus diçípulos de noche e afirman e dizen que después que fue muerto, tres días en el sepulcro que resuçitó e vençió la muerte, e por más afirmar sus mentiras testimonian que sobió a los çielos» (17*v*, *Conc* 49).

De nuevo, el recurso de la comicidad es notable, por cuanto el oyente descubre los principios de la fe religiosa en unas irónicas palabras que sabe que son verdad; a la doncella le basta con examinar el misterio de la doble naturaleza de Cristo y con explicar por qué tuvo que morir, en cuanto hombre, en la cruz para vencer a la muerte; los sabios ante estas revelaciones nada pueden decir y la ira del emperador[374] se convierte en preámbulo de una muerte que aceptan convencidos de su segura salvación.

8.6.2.3.2.2: La vida celestial

En el segundo de los planos narrativos, Catalina es arrojada de ese espacio cortesano, en el que acaba de destruir los falsos conocimientos, en una cárcel en la que habrá de pasar una simbólica penitencia de doce días, sin comer ni beber, pero, eso sí, confortada por el alimento espiritual que Cristo le envía con sus ángeles. Allí es adonde se acercan la emperatriz y el caballero Porfirio, signos de un poder imperial que se verá, también, abatido ante la fuerza religiosa de la doncella; se compromete no sólo el linaje en que se asienta el emperador, sino su caballería, en cuanto manifestación de un mundo militar que nada podrá ante la verdad de Cristo; por ello, se insiste tanto en el valor de la «caballería celestial» que rodea a Catalina y que aparece en diversos textos del filo del siglo XIV, todos ellos conectados a las orientaciones de sentido impuestas por el «molinismo»; el *Barlaam*, el *Plàçidas*, el *Zifar* o este texto hagiográfico coinciden en la intención de transmitir estos principios religiosos a la caballería mundanal; así, cuando Catalina entrega a sus invitados la corona de mártires les anuncia:

---

[374] «"¿Por qué sodes vós tan perezosos e tan malos e avedes los sesos perdidos? ¿Cómo sodes así vençidos por una pequeña mugier? ¿Las fuerças de vuestros sesos enflaqueçieron?"», 18*v*, *Conc* 51.

> «Ésta es la reina de mio señor, por que yo avía rogado que ella fuese conpañera de nuestra cavallería e de nuestra corona e queremos así que aquel cavallero que con ella es que sea escripto en el nonbre e en la parte de nuestra cavallería» (20*r*, *Conc* 55).

Y a Porfirio le explica cuál es el verdadero sentido de la vida de los mortales:

> «Porfirio, entiéndeme: este mundo es así como una cárçel muy escura e en este mundo non ha ninguno que non muera, mas en la çelestial tierra por que ome despreçia el mundo es una çibdat en que sienpre ha sol, en que ningunt pesar non ha ome nin ningunt trabajo más perdurable...» (*id.*, *Conc* 56).

Antes, con todo, de que ocurra el particular tormento de estos dos personajes cortesanos, el emperador lanzará contra Catalina la espantosa tortura de las cuatro ruedas dentadas; nótese que la posición simétrica de este episodio coincide con la convocatoria de aquellos sabios que nada pudieron contra la doncella; vienen a hacerse equivalentes, de este modo, los falsos saberes con los agudos filos de este ingenio diabólico, diseñado por el clérigo Corsates:

> «Manda fazer cuatro ruedas en estos cuatro días, así como las yo devisare; las ruedas sean llanas de dentro e de fuera de fierros menudos e bien tajantes, e otrosí los brazos de las ruedas; entre estas ruedas metan a Catalina, toda desnúa, e catará e verá la coita e el espanto de las ruedas e cuando verá el mover de las ruedas e el reteñir de los fuertes fierros agudos, tornarse ha e sacrificará a los dios e querrá bevir; si non, fagan mover las ruedas e sea despedaçada e morrerá en tal guisa e espantarse an los christianos, por fazaña de muerte que nunca fue oída» (21*r*, *Conc* 58).

Los oyentes del molinismo debían reconocer este conjunto de motivos que aparecía en el mismo *Barlaam*, cuando ante Avenir desfilan todos aquellos iluminados, asegurando que convertirán a su hijo. Además, el concepto de «fazaña», con esa carga jurídica y cronística, si no a la interior, sí tenía que conmover a la audiencia que se encontraba instalada en el marco de la realidad externa; previendo esta situación, el narrador no tarda en anticipar el desenlace:

> El bravo enperador mandó fazer a grant priesa lo que le el falso maestre enseñó, mas esto fue por mal de los descreyentes *(íd., Conc* 58-59).

En efecto, esas cuatro ruedas (con ese número que plasma la identidad de lo terrenal) serán destruidas por un fúlgido relámpago, que devuelve, multiplicado por mil, el daño al emperador:

> Aún la santa virgen non uviara conplir sus palabras, cuando los ángeles deçendieron de los çielos e quebrantaron las ruedas con un grant golpe de corisco e echaron las pieças por çima del pueblo por tan grant fuerça que cuatro mill omes ý fueron muertos (21*v, Conc* 59).

La «venganza de Cristo» se convierte en la señal que invita a la emperatriz a revelar su fe; las terribles torturas que contra ella se alzan demuestran la locura del emperador:

> E mandó luego a sus omes que tomasen vilmente a la reina e que le metiesen fierros agudos en las tetas e que ge las arrencasen del pecho e la levasen al logar del martirio *(íd., Conc* 60).

Comienza así la desintegración del ámbito cortesano; el emperador manda arrancar las fuentes nutricias de la emperatriz; cercena con ello su propia identidad linajística; tampoco le importa destruir la militar cuando ordena tajar la cabeza de sus caballeros; sólo le queda su vesánica atracción por la doncella a la que ofrece el trono y por la que es desdeñado; la doncella es degollada, en un martirio que se bordea con los correspondientes prodigios:

> En este fecho aparesçieron dos cosas que deve ome aver en remenbrança: la una fue que en logar de sangre salió leche d'ella, tanto que la tierra enderredor del cuerpo se mojó; la otra fue que los ángeles venieron por el cuerpo e leváronlo alto por el aire e soterráronlo en un monte que ha nonbre Sinaí. Aquel monte es lueñe donde ella fue muerta .xx. jornadas o más, en aquel logar do su cuerpo yaz' ay bien e á loor de Dios e a su gloria tantos fermosos miraglos que ninguno non los podría contar. Entre estos miraglos ay una fermosa virtud, que de su monimento corre sienpre olio e ál viene aún agora ý, que cada año ý vienen tantos estorninos que es por maravilla, e aduzen señas olivas en los picos e pónenlas sobre el monimento e fazen

> d'ellas azeite que alunbran todo el año en aquel logar e los dolientes úntanse d'él e reçiben ende salut (23*r*, *Conc* 65).

La «leche» y el «olio» se convierten en los signos espirituales de una *passio* que pretendía enseñar el verdadero sentido del saber y mostrar al hombre el camino de la renuncia de los bienes terrenales, de los que se han despojado todos estos mártires —los sabios, la emperatriz, Porfirio, Catalina— cuyas fechas de muerte han sido precisadas con tanto rigor.

8.6.3: *La leyenda de San Amaro*

Dos testimonios medievales —uno portugués y otro castellano— sobreviven de este extraño relato, ajeno a las grandes compilaciones hagiográficas, en el que se amalgaman motivos temáticos y líneas argumentales no sólo de modelos genéricos diferentes (los libros de viajes, las *vitae*, los textos de ficción), sino de tradiciones culturales de muy diverso origen.

Sin que se haya podido documentar la existencia de un San Amaro real, hay que considerar su *vita* como un producto hagiográfico construido para fundir los núcleos narrativos que gozarían de mayor predilección por parte del público; es un santo inventado, a pesar de que cuente con la fecha del 10 de mayo para su celebración y haya una advocación burgalesa, vinculada a la figura de este insaciable peregrino; se crea su leyenda para satisfacer un conjunto de expectativas de recepción y promover, ya que no un culto monástico, sí la necesidad de convertir la vida humana en una continua búsqueda de Dios para lograr la salvación del alma[375].

8.6.3.1: Tradición textual y contexto de producción

Es difícil fijar el ámbito del que surgió esta trama legendaria, cuando ni siquiera se atestigua su presencia en la *Legenda aurea* latina o en cualesquiera de las grandes recopilaciones hagiográficas ya citadas (esas «Compilaciones A o B» estudiadas por Walsh y

---

[375] Hay santos que, con todo, han merecido la protección de modernos estudiosos; tal es lo que ocurre en este caso con la atención que a San Amaro prestara Carlos Alberto Vega, *Hagiografía y literatura. La «Vida de San Amaro»*, Madrid, El Crotalón, 1987, con una doble edición del texto por la que se cita aquí.

Thompson). Sin embargo, de los dos testimonios medievales que conservan las versiones más antiguas de la leyenda algo puede deducirse; el primero es el códice alcobacense 266, del siglo XIV[376], en la que no faltan los relatos más conocidos y que debían de circular en el filo de esta centuria, asociados, como ya se ha indicado, al contexto molinista: la *estoria* de la Egipciaca, el *Barlaam*, la *Visión de Túngalo,* más un amplio sermonario; este aspecto parece confirmarlo la redacción castellana, conservada fragmentariamente, en el B. U. Salamanca, 1958, cerrando un códice, copiado en el siglo XV, en el que se alberga un *Lucidario* de tiempo de Sancho IV[377]. Además de estas concomitancias textuales, una de las ideas que vertebra la trama del *San Amaro* parece sintetizar los principios doctrinales en que se sostiene el despliegue de *estorias* del *Zifar* (§ 7.3.3.4.1); sobre todo, los conceptos de no desesperar ante los «embargos» y de anteponer a Dios sobre todas las cosas asoman en esta pauta que el narrador del *San Amaro* entrega a su público nada más iniciar el relato:

> E quien a Dios quiere servir conviénele que por muchos peligros e cuitas pase en esta vida, así como Él passó por nós, e después sus discípulos e los otros santos e santas mártires e vírgines (95-96, 15-18).

La transmisión del texto es compleja; las dos versiones manuscritas, como ha señalado C. A. Vega, no guardan relación entre sí, por lo que debe darse por buena la hipótesis de un original latino, hoy perdido, del que provendrían dos traducciones realizadas en momentos distintos[378]; tampoco la redacción del ms. salmantino está emparentada con la primera forma impresa conservada, una traducción de la *Legenda aurea,* de la que sólo sobrevive un ejemplar en la British Library, y que puede fecharse entre 1497-1499; aquí, San Amaro sí logra entrar, con otras advocaciones peninsulares, en este amplio santoral; ésta es, por tanto, la versión castellana más antigua de una leyenda[379] que, a lo largo de los siglos XVI y XVII, conoce una extraordinaria difusión ya por medio de los pliegos de cordel o de impresiones aisladas[380], cuando no de alguna comedia, sobreviviendo aún en relatos orales cuya presencia se ha testimoniado en diversas zonas de la Galicia rural[381].

---

[376] Fue editado por Otto Klob, «*A vida de Sancto Amaro,* texte portugais du XIVe siècle», *R,* 30 (1901), págs. 504-518.

[377] Véase § 5.1.2, más R. P. Kinkade, *Los «Lucidarios» españoles,* págs. 67-68.

[378] Tal y como sospechaba O. Klob, art. cit., pág. 505; la opinión fue apoyada por Mário Martins, *Estudos de literatura medieval,* Braga, Brotéria, 1956, pág. 27; no discrepa C. A. Vega de esta postura: «Durante decenios o siglos, esta leyenda, producto de una cierta religiosidad popular, fue ampliándose por medio de las aportaciones hagiográficas usuales. Se habrá codificado en un texto latino, ahora perdido. Hubo de ser traducida en la alta Edad Media al portugués y al castellano», pág. 82.

[379] Y es la que edita C. A. Vega como texto *A,* págs. 95-118, complementándolo con la redacción de Salamanca, texto *B,* págs. 119-130.

Si no está resuelta la cuestión de la procedencia de las redacciones medievales conservadas, menos clara parece cualquier explicación que se quiera dar al fenómeno de hibridismo temático del que surge una leyenda que debe tanto al folclore (con el telón de fondo de la *Navigatio Sancti Brendani* y los *immram* célticos[382]) como a la contaminación de motivos cultos, provenientes de otros relatos hagiográficos (de carácter escatológico y que describen accesos a «otros mundos»: el *Purgatorio de San Patricio* o la *Visión de Túngalo)*[383]. En cualquier caso, como se ha apuntado, la mixtura de estas tradiciones sólo refleja una mentalidad colectiva a la que el *San Amaro* debía servir, cuando menos, desde principios del siglo XIV[384].

8.6.3.2: La estructura narrativa

Como todo relato hagiográfico, la estructura del texto se ajusta a la forma de díptico; el primer plano muestra la peregrinación de Amaro en busca del Paraíso Terrenal y el segundo, el ascenso y la contemplación de unos *mirabilia*, que logra entrever en un fugaz momento que, convertido en tiempo real, abarca 266 años.

Cada una de estas dos líneas argumentales posee una entidad propia, porque de hecho provienen de tradiciones literarias diferentes: por un lado, el eco de los *immram* o de esa épica celta del mar teje el recorrido odiseico de Amaro por espacios simbólicos en los que purificará su alma; por otro, los modelos de las visiones escatológicas y del simbolismo mariano (pues este Paraíso que Amaro hurta con su mirada es trasunto del vergel alegórico asociado a la figura de María) prestan sus mejores imágenes y los motivos más célebres para transportar al santo al umbral del paraíso y devolverlo, con su testimonio, casi tres siglos después, al mundo de los mortales. Conviene, por tanto, atender a este doble desarrollo por separado.

---

[380] Se ha ocupado de ellas, de modo particular, C. A. Vega, «The Early Texts of the St. Amaro Legend», *LC*, 15 (1986), págs. 29-37.

[381] Véase, por ejemplo, X. M. González Reboredo, *Lendas Galegas de tradición*, Vigo, Galaxia, 1983, págs. 111-117; para más datos, C. A. Vega, págs. 29-30.

[382] Un aspecto en el que ha insistido particularmente C. A. Vega, «*La vida del bienaventurado San Amaro* and the *Immram*: A Relation Re-examined», en *Saints and their Authors*, págs. 121-135.

[383] Véase § 8.3.4, más J. Rubio Tovar, «Literatura de visiones en la Edad Media románica: una imagen del otro mundo», en concreto págs. 69-73.

[384] Si bien referido al San Amaro burgalés, L. Romero Tobar señala: «Este conjunto de hechos me lleva a suponer un inicio de la devoción en la segunda mitad del siglo XVI, en cronología paralela con el fenómeno similar que se da en el resto de la Península, y al que se ha aludido con anterioridad», «Un san Amaro legendario en el camino de Santiago», en *La leyenda. Antropología, historia, literatura. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez (1986)*, ed. de Jean-Pierre Étienvre, Madrid, Universidad Complutense, 1989, págs. 193-207; pág. 203.

8.6.3.2.1: El viaje como recorrido de purificación

La estructura del primero de los planos recuerda a la particular de los «libros de viajes», ya que se trenza en función de los diversos lugares que atraviesa este inquieto peregrino, presentado ya con el rasgo (etimológico) de una «amargura» que no le permite vivir en su tierra y que lo destina (por profecías previas a su nacimiento) a sufrir agónicamente la búsqueda de Dios:

> E este ombre avía nombre Amaro, que quiere tanto dezir como cosa llena de amargura. E aqueste nombre le fue puesto porque a su padre e a su madre les fue revelado de noche por una boz que oyeron como en el aire ante que él nasciese nueve días. E este nombre derechamente lo uvo, porque después pasó muchas amarguras por mar e por tierra e por amor de Dios (95, 9-15).

Son siete los espacios que concretan el viaje espiritual que realiza Amaro en este primer plano narrativo:

1) Tierra de Alia (95, 5-97, 53).
2) Tierra Desierta (97, 54-98, 74).
3) Fuente Clara (98, 75-98, 94).
4) Mar Cuajado (98, 95-101, 177).
5) Isla Desierta (101, 178-102, 208).
6) Val de Flores (102, 209-106, 319).
7) Flor de Dueñas (106, 320-111, 449).

El simbolismo se pone de manifiesto en los topónimos designativos de los espacios por los que cruza Amaro y la «compaña» que lleva consigo, porque en realidad se trata de un segundo Moisés en busca de una Tierra Prometida que, en este caso, no es otra que ese Paraíso Terrenal, al que se enfrenta en el segundo plano del relato.

Como se comprueba, el recorrido es muy rápido al principio, cuando se atraviesan espacios negativos a los que los personajes llegan y de los que deben partir de inmediato, invitados, ya por voces, ya por mensajes oportunos; es más demorado en sus últimas etapas porque en ellas se ordenan las facetas de la religiosidad que le permitirán a Amaro satisfacer su deseo. Incluso, estos siete lugares forman una malla de relaciones simétricas, con un punto de inflexión en torno al «Mar Cuajado», que representa el espacio en el que deben morir los placeres y deleites terrenales; sólo después, el individuo podrá comenzar a construir esa identidad religiosa que le permita salvar el alma; por ello, a partir del eje de simetrías de la unidad 4, es fácil relacionar estos marcos simbólicos: la Isla Desierta (5) se contrapone a la Fuente Clara (3), el Val de Flores (6) a la Tierra Desierta (2) y el monasterio de Flor de Dueñas (7) a la Tierra de Alia (1) en la que Amaro no podía sosegar, en la seguridad de que esa «otra» *(alia)* vida mortal que mantenía de nada servía a su alma. Un rápido repaso a los principales motivos temáticos de esta estructura puede ayudar a descubrir alguna de las significaciones que este relato hagiográfico quería difundir.

La Tierra de Alia es el marco de presentación del personaje y designa el espacio de la ansiedad y la «amargura» terrenales del que Amaro quiere escapar, a pesar de mantener una vida ejemplar de caridad y de misericordia; hay una curiosa pauta de recepción que el narrador entrega a sus oyentes, a la par de presentar el carácter de Amaro:

> E en casa d'este ombre de Dios, Amaro, posavan siempre muchos ombres de Dios, sabios e de buena vida, e peregrinos por el grand nombre que avía de los muchos bienes e mercedes que les fazía. E él avía grand sabor en su voluntad de aprender de los buenos enxemplos e de la vida que fazían los santos (96, 20-24).

A tal modelo se debe ajustar el público que está oyendo esta *vita*, de la que debe extraer similares modos de comportamiento. Lo mismo puede decirse del ayuno y de la oración, como medios de llegar hasta Dios, de poder oír, como Amaro, esa voz que marca el inicio de un viaje, para el que debe desprenderse de la identidad que había mantenido hasta entonces. Sólo vaciando su ser de esa vida que no le satisfacía podrá afirmarlo de nuevo en el recorrido al que se va a entregar.

La Tierra Desierta, el primero de los espacios a los que su nave arriba, es reducto de los engaños de la vida corporal:

> E avía en ella cinco cibdades e otros castillos. E aquella tierra era de grand abundamiento, e muy viciosa de muchas animalias de diversas naturas. E los ombres de allí eran muy feos e crueles, e las mugeres muy fermosas (97, 58-61).

Es un ámbito dominado por los sentidos (de donde el número cinco) y las tentaciones de las riquezas y de la carne; la fealdad de sus habitantes —de los varones— refleja el modo en que su conciencia se agita en una serie de situaciones pecaminosas que es necesario conocer, pero, enseguida, abandonar.

La Fuente Clara sigue representando un espacio negativo, a pesar de la cortesía que en tal lugar sus moradores gastan:

> E la gente de aquella isla hera la más fermosa del mundo. E de más gentil parescer, así ombres como mugeres, e muy corteses, los cuales le rescibieron muy bien. E le fizieron mucha honra e diéronle todo lo que avía mester (98, 78-81).

Son peligros más sutiles, porque se trata de un modelo de vida superior, tanto que sus habitantes desconocen la enfermedad y viven 300 años en permanente alegría. Sin embargo, no es lo que busca Amaro y a las tres semanas, urgido por una dueña de santa vida, abandona el lugar.

El Mar Cuajado, como se ha apuntado, es el espacio de la muerte simbólica, con sus siete naves ancoradas y llenas de cadáveres que son devorados por bestias marinas que se pelean entre sí; pensar en una relación con los siete pecados capitales no es arriesgado, máxime cuando el remedio que se ofrece al alma para escapar de esa condena no es otro que el solicitar la intervención de María, en una de las oraciones más importantes que custodian estos textos hagiográficos, con un valioso despliegue de las imágenes acuñadas por la himnodia dedicada a la Virgen y que se ofrece, así, al oyente como remedio seguro para aflicciones parecidas[385]. Como en cualquier *miraculum*, la presencia de María es inmediata y la solución que ofrece al alma angustiada ilumina la correspondiente vía de salvación; este aspecto es aquí más evidente: la nave de Amaro había quedado detenida en ese mar paralizado de cadáveres; María le recomienda que vacíen los odres, los llenen de viento y, atados a la nave, los arrojen al agua; arrastrados por la bestias marinas podrán así escapar de aquel peligro; el comentario del narrador es necesario por la importancia de lo expuesto:

---

[385] Este aspecto lo ha analizado Claudia Sousa Pereira, «*Conto do Amaro:* Intervençòes da divindade feminina», en *Actas V Congreso AHLM*, IV, págs. 29-33; sobre este pasaje indica: «A imagem do mar gelado e branco, dada pela utilização do adjectivo coalhado, leva-nos a relacioná-la com um topos da literatura medieval de cunho celta: o ***mar de leite***», pág. 31.

> E d'esto no se deve maravillar ninguno, que el Señor que fizo el cielo e la tierra e el mar e todas las otras cosas de nada, e crió los ángeles, e formó el hombre a su semejança, que fiziese esta maravilla por aquel su siervo (101, 173-177).

Se trataba además del eje narrativo de esta primera parte y era preciso marcar, de este modo, el acceso a una serie de espacios que estarán señalados por su valor religioso. Así ocurre con la Isla Desierta, contrapuesto al de la Fuente Clara; es un lugar aún dominado por fuerzas salvajes, por fieros animales que han aniquilado a sus moradores, pero en el que se encuentra un primer resguardo espiritual, una abadía protegida por altos muros; un ermitaño le explica a Amaro que esas alimañas se devoran entre ellas el día de San Juan (y son evidentes las conexiones con toda la alegoría amorosa que esta fecha convoca), dejando tras sí un hedor insoportable; este personaje orienta el viaje del santo en la dirección de donde nace el sol.

El Val de Flores concentra símbolos de acendrada espiritualidad, sin abandonar la imaginería de los bestiarios; en este espacio se encuentra el ermitaño Leonatis, llamado así porque todos los leones acudían a postrarse ante él para que los bendijera; se asegura, de este modo, un dominio sobre las fuerzas irracionales que sostienen la vida pecaminosa de los mortales. La contraposición con la Tierra Desierta (sus cinco ciudades) es patente en la escena en que ante Amaro se plantan cinco leones, con las cabezas humilladas, esperando su bendición:

> E Amaro fue en gran cuita del grandíssimo miedo que uvo. Entonces le dixo Leonatis: «Amigo, non temas, ca no te farán ningún mal ni enojo». [...] Entonce Amaro alçó la mano e bendíxolos. E luego se partieron de allí e se fueron muy mansos faziendo gran reverencia. E después d'esto fuéronse amos para el monesterio (104, 248-258).

Es el primer ámbito de religiosidad en el que Amaro ingresa, justo después de dominar esa naturaleza de los sentidos a la que, hasta entonces, había estado sujeto. Por ello, tras obligada cuarentena penitencial, Leonatis le indica la dirección que debe seguir y cómo proceder en su peregrinaje. Nótese que éste es el segundo personaje al que se dota de nombre (y de signo) en este relato; su función la refuerza un inopinado *planctus* en el que el ermitaño se duele porque sabe que no volverá a disfrutar de la compañía de Amaro; el sentido de este pasaje arrastra al relato a la santa dueña Baralides, portadora de dos ramas milagrosas, cortadas de árboles del Paraíso; una de ellas, la del «árbol de conorte», se la entrega a Leonatis no sólo para tornar su pena en alegría, sino para anticipar a los oyentes parte de los misterios que están a punto de ser desvelados.

Por último, Amaro llega al séptimo de los espacios que tiene que recorrer, un valle en el que se enclava el monasterio llamado Flor de Dueñas; allí le aguarda Baralides, que sabía, por revelación, el momento en que iba a aparecer el santo varón; antes, Amaro ha tenido que lavar sus pies en un vergel prodigioso y ser consolado por dos ermitaños; Baralides lo conducirá a una cámara noble, en donde habrá de permanecer diecisiete días; después, como si formara parte de este proceso de purificación, bendice a una sobrina de la dueña, luego Santa Brígida, cuya función en el relato consiste en hilar la blanca vestidura que Amaro portará en la etapa final de su viaje[386]; Baralides lo deja ya en la dirección segura:

> E fuéronse amos contra una sierra muy alta fasta un río muy grande que salía del paraíso terrenal e traía muchas frutas de muchas maneras e llenas de muy nobles flores. E dixo Baralides: «Amigo mío, señor, agora vos id, por esta ribera e bendezidme e rogad a Dios por mí e tomadme en vuestra encomienda...» (110, 422-426).

Aún la dueña consolará a la compaña de Amaro y les pedirá que pueblen la tierra a la que han llegado.

8.6.3.2.2: La contemplación escatológica

El segundo de los planos de este díptico hagiográfico describe con pormenor el proceso de acercamiento de Amaro a las «maravillas» que se custodian en el Paraíso Terrenal y que se asocian, de modo básico, a la figura de María. Se pueden señalar, también, siete etapas en este ascenso hacia el orden de espiritualidad buscado:

---

[386] «A partir deste momento, Balides compromete Amaro e Brisida, numa relação *pai/filba*, cuando a própria relação de Balides e Brisida é já, também simbolicamente, a de *mãe/filba* [...] Seguindo este raciocínio na leitura do texto, encontramo-nos numa situação que, no universo dos mitos, leva ao desdobramento da personagem androgínica —figurada no texto por Amaro—, equivalente ao desdobramento do par-arquétipo *Grande Deusa/pequeno deus*», piensa C. Sousa, pág. 33.

1) Castillo resplandeciente (111, 450-112, 463).
2) Tienda reluciente (112, 463-475).
3) Puerta del castillo (112, 475-113, 511).
4) Prado ameno (114, 512-526).
5) Compañas celestiales: Virgen (114, 527-115, 543).
6) Adoración de la Virgen: tiendas sagradas (115, 544-116, 564).
7) Regreso a la ciudad y al monasterio Flor de Dueñas (116, 565-118, 627).

De algún modo, estos lugares o ámbitos, algunos de ellos interiores, podrían contraponerse a los siete espacios por los que Amaro había arrastrado su vida mortal hasta desprenderla de todo lo superfluo y pecaminoso. Aquí hay, también, un punto de inflexión, en la descripción de ese *locus amoenus* que parece trasplantado del prólogo de los *Milagros* berceanos al interior de este relato, pues vienen a coincidir no sólo los elementos descriptivos, sino la intención alegórica de identificar el prado con la figura de María[387]. Por otra parte, para una imaginación avezada en descripciones arquitectónicas y edificios prodigiosos se alza este castillo, que tanto recuerda al de Corbenic, o se planta esa tienda en la que el alma de Amaro encontrará el sosiego espiritual para acceder a la contemplación de unas visiones celestes, centradas en la adoración a María por los correspondientes coros de aves, doncellas y donceles, tañedores de instrumentos y entonadores de cánticos de alabanzas. Amaro lo contempla todo en una fugaz visión que su insistencia logra arrancar al portero que le impedía el paso, pues aún no había llegado su momento. Es él quien tras cerrar la puerta le da cuenta del cambio operado:

> «E tú, amigo, después que aquí veniste, ni comiste ni beviste, ni mudaste las vestiduras, ni envejeciste más que cuando aquí veniste [...] Amigo, sepas por verdad que oy ay docientos e sesenta e seis años que aquí llegaste, e que nunca tú de esta puerta partiste» (116, 568-575).

---

[387] Recuérdense sobre todo estos dos pasajes: «Semeja esti prado egual de Paraíso» (14*a*) y ya la identificación mariana: «En esta romería avemos un buen prado, / en qui trova repaire tot romeo cansado: / la Virgin gloriosa, madre del buen Criado, / del cual otro ninguno egual non fue trobado» (19), que es lo que le sucede a Amaro.

Amaro se hermana así con San Ero de Armenteira o San Virila de Leyre, esos monjes visionarios que por su insistencia en contemplar el Paraíso obtienen de Dios esas rápidas instantáneas que duran, en realidad, lapsos de trescientos años[388], quizá aquí recortados en esa cifra extraña de 266 cuya adición mística (2 + 6 + 6 = 14) descubre los dos setenarios (7 + 7) de la trama narrativa. Con todo, lo que importa es subrayar la escena del regreso de San Amaro a una realidad que encuentra modificada (aquellas tres casas en que dejara a sus compañeros se han convertido en una irreconocible ciudad), y a la que accede como portador de un mensaje de redención que es el mismo que el recitador acaba entregando a una audiencia cuyas dudas acalla con esta escena de verosimilitud:

> E cuando oyeron el su nombre, a desora fueron mucho maravillados e fuéronse ha echar a sus pies e besávangelos e fizieron llamar a toda la cibdad e dixéronles: «Amigos, catad aquí a nuestro señor Amaro que ha estado a la puerta del paraíso terrenal. E la su compaña que él aquí truxo poblaron esta cibdad e todas estas tierras de do descendimos todos nosotros».
>
> E todos le besavan los pies e las manos. E cataron las crónicas de aquel tiempo e fallaron por ellas que avía CC et LX et VI años que hera poblada aquella cibdad, e dezían todos: «Amigos, tanto tiempo ha que está este nuestro señor a las puertas del paraíso terrenal» (117, 600-610).

El *San Amaro* integra, de este modo, dos de las líneas narrativas más populares de los relatos hagiográficos: la vida como peregrinación y la visión del «otro mundo» como cierre de unas aventuras que, antes que nada, debían sorprender para conmover y convencer al auditorio. De ahí, la popularidad de una leyenda que acaba enhebrada en los hilos ininterrumpidos de la memoria tradicional.

---

[388] Es clásico el estudio de J. Filgueira Valverde, *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval. (La cantiga CIII)*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1982, y que incluye a San Amaro en las «Derivaciones en la literatura caballeresca», véase pág. 30; es importante el apéndice de textos que reúne entre págs. 147-184.

8.6.4: *La «Vida de San Alejo»*

Con un origen siriaco (o griego), relativo a la historia de un «buscador de Dios», el esqueleto narrativo de esta leyenda tuvo que llegar a Occidente a fines del siglo X, cuando Sergio, arzobispo de Damasco, se refugia en Roma, bajo la protección de Benedicto VII, y convierte la iglesia de San Bonifacio en un activo foco cultural.

A partir de este momento, la evolución de esta trama sufre una compleja transmisión, mezclándose con otros productos hagiográficos, pero sobre todo satisfaciendo diversas pautas de recepción que provocan cambios o alteraciones en una línea argumental llena de elementos contradictorios y de motivos temáticos que pueden, fácilmente, corregirse o adaptarse a esa mentalidad receptora. Sin necesidad de trazar por extenso el recorrido de todas estas derivaciones[389], sí cabe señalar la fijación de dos productos hagiográficos de naturaleza, si no opuesta, sí al menos diferente en virtud de los públicos a los que irían destinados esos relatos: 1) se habla, así, de una «versión canónica», que mantendría los aspectos básicos del núcleo originario de la *vita*, y 2) de una «versión popular», difundida por medio de versificaciones, que acaban irrumpiendo en misceláneas hagiográficas y dando lugar a nuevos derivados argumentales; en la Península, se conservan testimonios de estas dos líneas evolutivas, que conviene examinar por partes[390].

8.6.4.1: La «versión canónica»

Esta «versión» estaría representada por la *vita* que recoge el BN Madrid, 9247, fols. 84*a*-89*d*, de hacia 1380[391], seguida de una *Santa Pelagia*, parecida en sus intenciones esenciales; muy similar en su planteamiento, aunque con alguna variación, es el relato que transmite la «Compilación B» de la *Legenda aurea*[392].

---

[389] Esta labor la excusa el exhaustivo trabajo de Carlos Alberto Vega, «*La Vida de San Alejo*». *Versiones castellanas*, Salamanca, Universidad, 1991, págs. 13-25; los textos se citan por esta edición.

[390] Antes de la monografía citada de C. A. Vega, se contaba con el trabajo de Marguerete Rösler, «Versiones españolas de la leyenda de San Alejo», *NRFH*, 3 (1949), págs. 326-352, y del propio C. A. Vega, «The Old Spanish *San Alejo*: Horizon of Expectations and Reworkings», en *The Philology of the Couple*, ed. de Lionel J. Friedman, en *French Forum*, 14 (1989), págs. 459-474.

[391] Es la *Edición A* de C. A. Vega, págs. 63-82.

Este *San Alejo* constituye, en realidad, una *passio* voluntaria, puesto que demuestra la libre asunción de tormentos y aflicciones como el medio más seguro de llegar a Dios y apartarse de los engaños que contiene la vida terrenal. Por ello, desde el arranque mismo del relato se incide en la favorable disposición que encuentran los cristianos para practicar su fe:

> En aquel tienpo que la ley de Nuestro Señor Jhesu Christo era creçida e enxalçada e que las gentes se trabajavan más de fazer bien que agora non fazen, eran enperadores en Roma Archadio e Honorio que eran piadosos contra toda criatura e bien creyentes en Jhesu Christo de que todo bien vine e graçia (67, 3-7).

Precisamente, esta situación positiva es la que constituye el problema, pues esa felicidad terrenal puede impedir alcanzar la santidad o descubrir a Dios entre tantos bienes mundanales. Para enseñar ese camino, de riguroso ascetismo y de honda penitencia, viene al mundo Alejo, para entregar su vida de conscientes aflicciones a unos receptores que, como es obvio, acabarán interviniendo en la construcción temática de un relato que, a pesar de las variantes que asume, conserva la conveniente estructura de díptico; en este caso, la ordenación de los motivos refleja el modo en que Alejo somete su ser a un doble proceso de degradación; tiene que destruir la identidad social y familiar (primer plano), pero también la religiosa (segundo plano), antes de liberar su alma y de que sea aceptada por Dios. En este relato no hay concesión alguna a los bienes perecederos; cualquiera que sea su forma (linaje, honra, poder, matrimonio), señalan caminos errados para llegar a Dios. Sólo la total renuncia al mundo puede permitir al hombre asegurar una salvación, que siempre depende de unos actos que han de ser asumidos con la misma libertad con que lo hace Alejo.

La organización de estos motivos argumentales muestra las siguientes relaciones:

---

[392] Y como *Edición B*, C. A. Vega publica el texto de la *Flos sanctorum*, que corresponde al ms. 419 de la Bibl. Lázaro Galdiano, fols. 175*b*-176*d*, págs. 83-96.

a) Nacimiento de Alejo, fruto de la oración y penitencia de los padres.	a') Segundo nacimiento de Alejo: pide a su padre que lo aloje en su casa.
b) Alejo aprende las «artes» y el conocimiento de Dios.	b') El padre lo acoge y libera a un criado para que lo atienda.
c) Casado, abandona la cámara nupcial entregando a su esposa un anillo.	c') Conoce las aflicciones de su familia, la castidad de su mujer.
d) Viaja a Edesa. Vida de penitente, ante una imagen de Cristo, en el atrio de la iglesia de Santa María.	d') Dura vida de penitente. Soporta en silencio las burlas de los criados.
e) Pérdida de su primera identidad: los criados no lo reconocen.	e') Pérdida de su segunda identidad: pasan diecisiete años. Sabe que va a morir. Escribe una carta.
f) Pasan 17 años. La imagen de la Virgen pide al ecónomo que deje entrar a Alejo en la iglesia.	f') Voz de Dios ordena que se busque al hombre santo en Roma. Alejo muere y es llevado a la casa de Dios.
g) Alejo huye, ante la fama de su santidad.	g') Segunda voz: avisa que el cuerpo está en casa de Eufemiano. El papa lee la carta. Lamentaciones familiares.
h) Embarca rumbo a Tarso, pero la nave lo conduce a Roma.	h') Enterramiento maravilloso. Milagros en torno a su santo monumento.

Cada uno de los planos del díptico consta, en realidad, de dos partes, porque Alejo sufre dos formas de «nacimiento» distintas: una a la vida terrenal y otra a la vida religiosa; por ello, debe renunciar dos veces a una identidad que podría resultar engañosa y falsa, desviándole de su verdadero camino de perfección. Para transmitir estas ideas, el relato funde dos tramas de contradicciones que el receptor tiene que saber reconocer e intentar explicar; a ello, ayuda la serie de simetrías que se establecen entre dos líneas argumentales que no pueden ser más sorprendentes[393]: en la primera, el protagonista escapa de una ventajosa identidad linajística, reforzada con un matrimonio que coronaría cualquier aspiración social; humilla, entonces, su vida, abate la dignidad alcanzada y obtiene, por su renuncia, un primer galardón religioso, que le hace huir de una fama tampoco buscada, para refugiarse en el mismo hogar paterno, pero siendo ya otro, y asistir, de este modo, a los tormentos que su actitud está causando en ese ámbito familiar. El receptor comprueba cómo aumenta el dolor del protagonista en un gradual proceso de aflicciones del que depende la purificación del alma.

---

[393] Hay un eficaz entramado de fórmulas de recitación que señalan el tránsito de una situación a otra; cuando Alejo nace a su primera vida, se indica: «Assí que ovo hun fijo de muy santa vida como agora oiredes de aquí adelante si lo quisiéredes oír», 68, 30-31; lo mismo ocurre en el caso de la segunda: «Así como vos oídes contar e dezir fue Sant Alexo albergado en casa de su padre», 74, 169-170.

Las relaciones de simetría que el díptico propicia tienen el propósito de tornar asumibles hechos y actitudes que escapan a toda lógica: en *a* se presenta el nacimiento de Alejo como fruto de una continua penitencia, de la que emerge la oración de la madre:

> «Buen Señor Jhesu Christo miénbrate de mí que só tu sierva e dame tal fruto de mi marido que sea a tu honra e conforta mi coraçón e mi alma» (68, 21-22).

La vida posterior de Alejo cabe ya en esa plegaria y, por ello, en *a'* cuando regresa a Roma, pide a su padre misericordia por el hijo que había perdido, y no miente, pues no se refiere a él, que ya ha accedido a otra identidad:

> «Ave de mí misericordia que só pobre e cuitado e albérgame en tu casa e dame del relieve de tu mesa, que Nuestro Señor te bendiga el alma e te dé el reino de los çiellos e te guarde de mal e te cunpra de su misericordia e que aya piadat de hun fijo que tú as que es ido en romería» (74, 152-156).

Entre las dos preces hay un hilo conector que permite asumir la red de situaciones contradictorias que comienza a tejerse: no deja de ser curioso que en *b* Alejo aprenda las «artes liberales»[394] y en *b'* el padre «libere» a un criado para que esté pendiente del penitente que aloja en su casa; la castidad en la cual, quien todavía es «niño», envuelve a su mujer en *c*[395] se confirma en *c'*[396]; las vidas de penitente que arrastra presuponen la asunción de rigores (la permanencia en el atrio de una iglesia *[d]* o bajo la escalera de la casa paterna *[d']*) y de sufrimientos; la pérdida de la identidad de que escapaba tiene que verificarla el oyente con claridad y, para ello, en *e*, se dibuja la escena en que los criados, mandados por el padre en su búsqueda, no lo reconocen y le dan limosna, mientras que, en *e'*, cumple el mismo cometido la revelación de su muerte y el acto de escribir una carta para dejar testimonio de una vida que, por dos veces, roza la santidad: en *f*, es la Virgen la que pide al tesorero de la iglesia de Santa María que haga entrar a ese mendigo que permanecía en el atrio, y en *f'*, ante el apostólico y los emperadores, una voz celeste ordena la búsqueda del hombre santo; para hermanar los dos motivos, en las dos ocasiones la pesquisa resulta infructuosa porque ni el tesorero ni los romanos son capaces de reparar en el humilde penitente que gasta su vida en oraciones[397]; la santidad que se pone de manifiesto en *g* se revela, igualmente, en la carta que el apostólico lee en *g'* y que, para acabar de verificar la ruptura entre el orden de la vida terrenal y la espiritual, conduce a las lamentaciones consecutivas de padre, madre y esposa ante el cadáver de quien había dejado de ser Alejo para convertirse en San Alejo[398]; por último, en *h*, intentando huir de esa honra pública que nunca quería, una nave, desviada debidamente de su itinerario, lo conduce a Roma, en donde, y es *h'*, su noble enterramiento en la iglesia de San Bonifacio da ya testimonio de la perfección alcanzada; el narrador, como en cualquier *vita*, revela a los oyentes los espectaculares milagros que ocurren en torno a su monumento:

---

[394] Aunque encauzadas al conocimiento de Dios: «E sopo de gramática e de retórica e de divinidat tanto que lo tenían todos por muy sesudo niño e por bien enseñado», 68, 37-39.

[395] Además del anillo, que simboliza el matrimonio espiritual, se apunta: «E ahún le dixo otra palabra que la donzella entendió bien e la retovo en su volluntat», 70, 69-70.

[396] Cuando ve que su esposa cuida de su madre y repite: «ante manterné castidat assí como la tórtola que va buscando su marido cuando lo ha perdido», 75, 175-176.

> E alí faze Nuestro Señor por él muchos millagros fasta oy día. E esto fue a diez e siete días andados de julio seyendo enperador de Roma Honorio e Archades [...]. E si alguno iva ý con buena crençia Nuestro Señor le otorgava lo que le pedíe por ruego del bienaventurado Sant Alexo (82, 354-360).

Se comprueba, ahora, que la *Vida de San Alejo* está entretejida mediante dos *passiones*, a cual más dura, y que coinciden en la necesidad de destruir el orden de las circunstancias mundanales para acceder a la bienaventuranza eterna. Con todo, en la transmisión latina de esta «versión canónica» hay una derivación que concede a la esposa de Alejo una mayor significación; se habla, así, de la «versión conyugal» de la leyenda, y, en ella, Alejo compromete a su mujer en la vida de penitente que va a llevar y, al morir, es ella, y no el apostólico, quien puede arrancar de las manos del cadáver la carta testimonial.

---

[397] Así, una segunda voz orienta al tesorero: «"Aquel que está assentado fuera de la iglesia, más çerca de la puerta, aquél es el hombre de Dios que tú demandas"», 73, 124-125; lo mismo ocurre en el segundo caso, con el detalle humorístico de que al revelar la voz que el cuerpo se encuentra en casa de Eufemiano, el padre, todos le afean su conducta por encubrir tal misterio: «E luego dixieron a Eufemiano: "Tú has tan nobre cosa e tan alta en tu casa e non la quissieste descobrir." E Eufemiano dixo que non sabia ende parte. E llamo [a] aquel que avía de ver todo el fecho de su casa por él e dixo: "¿Sabes tú si tal honbre es en mi conpaña?" E él dixo que lo non sabía», 77, 232-237.

[398] El cambio de identidad no es casual y el propio recitador la subraya; el personaje se llama Alejo mientras vive en la casa paterna; no así cuando llega al atrio de la iglesia de Santa María, en donde va a purificar su ser: «Alí vendió Sant Alexo cuanto traxo e diolo todo a pobres...», 71, 82-83.

8.6.4.2: La «versión popular»

Esta «versión», que en realidad es fruto de contaminaciones con otras *vitae* y poemas de corte juglaresco, se difunde a través de un repertorio de piezas tan singulares como la francesa *Vie de Saint Alexis* del siglo XI y que revela ya una nueva mentalidad receptora. Mucho más tardía es la manifestación peninsular de este orden narrativo y, como tal, aparece en la *Leyenda de los santos*, esa traducción de la *Legenda aurea* que se conserva en el IB 53312 de la British Library y que puede fecharse en torno a 1497[399].

Aun manteniéndose el mismo esquema narrativo, con el díptico que abre esas dos vías de amarga mortificación de la naturaleza terrenal, hay dos variaciones fundamentales en este desarrollo: 1) en la línea de la «versión conyugal», se incrementa la entidad narrativa de la esposa, hasta el punto de dotarla ahora de un nombre identificador, Sabina; 2) en conformidad con otros penitentes, Alejo tiene que sufrir las tentaciones de un diablo, ingenioso y un punto socarrón, que casi logra derribar por tierra su proyecto de vida. Ello implica sustituir algunos motivos argumentales de la «versión canónica» por otros nuevos. De este modo, la mortificación a que Alejo se entrega en el atrio de la iglesia de Santa María se va a cambiar por una peregrinación al Santo Sepulcro, en cumplimiento de una promesa que le había servido a Alejo de excusa para abandonar la cámara nupcial. Y es que esta «versión popular» manifiesta una fuerte contaminación con *romances* de materia hagiográfica o caballeresca en general; la esposa de Alejo es la hija única del emperador (ahora no se precisan los nombres ni la ausencia de persecuciones) y a ella debe cierta obediencia, cuando el joven se ve obligado, como si estuviera sometido a una *recreantisse* espiritual, a buscar una excusa para partir en pos de la ansiada perfección; así, en la misma noche de bodas, y tras llamarle «esposa de Jhesu Christo» y «hermana señora», Alejo le pide permiso para ir a Jerusalén:

---

[399] Es la fuente de la que procede el *San Amaro* estudiado en § 8.6.3. Esta tercera muestra del *San Alejo* corresponde a la *Edición C* de C. A. Vega, que publica un pliego fechable hacia 1520, pues el texto de 1497 se encuentra trunco de final.

> Y ella dixo que le plazía. E allí en Roma ay una capilla que dizen Jerusalem en una iglesia que llaman Santa Cruz, y ella bien pensó que él allí quería ir. Y ella pensó el uno y el otro, e assí quedó la donzella engañada, aunque no mucho, que Alexo no la engañó por palabra ni por fecho, ca todo lo que con ella puso cumplió con la ayuda de Dios (101, 65-70).

Tiene el narrador que defender a Alejo y adelantar una de las líneas argumentales; de este modo, tras permanecer en el correspondiente atrio, irreconocible para los soldados y criados que el emperador y su padre destacan en su busca, se acuerda de la promesa que hiciera a su esposa y se pone en camino del Santo Sepulcro. Es posible que esa «falsa verdad» que usara Alejo como ardid para alejarse de su casa fuera la circunstancia que le permite al diablo acercarse a él, bajo forma de peregrino, para tentarlo por tres veces; siempre le miente, contándole que viene de Roma y que la desaparición de un tal Alejo ha causado graves trastornos, hasta el punto de que se desatarán guerras y habrá muertes por su causa; aun hablando en tercera persona, se delata queriendo sacar verdad de mentira:

> «¡Ay mezquino qué mal lo engañó el diablo! E aun ay otra cosa peor: que su esposa noble y de buen parecer fízolo catar por todas las tierras del mundo, e cuando no lo pudieron hallar fizo pregonar por toda la ciudad que cuántos quisieren que vayan a dormir con ella por desonrra d'él que assí la baldonara e la desechó. E aun te digo más, que yo dormí con ella» (105, 185-190).

Alejo, sin embargo, calla; el diablo insiste, apareciéndose por segunda vez y transmitiéndole las mismas noticias; nada perturba al santo, hasta que, en la tercera ocasión, el diablo le trae, como prueba, el anillo que él había confiado a su esposa Sabina y que le había quitado también con malas artes; ahora sí, Alejo está a punto de ser vencido:

> E Alexo estava muy desmayado e no podía hablar pensando de tornarse. Y entonces el Señor Dios, que sabe todas las cosas, vio cómo el su cavallero desmayava, embióle socorro e ayuda e fue luego el su ángel con él. E cuando el diablo engañador supo la venida del ángel, quiso huir, y el ángel mandóle de parte de Dios que no se partiesse dende e tomóle la sortija (107, 224-229).

La concepción de la «caballería celeste» no puede pasar inadvertida a oyentes que conocieran el relato de *Barlaam* o la misma *passio* de Santa Catalina, por citar dos textos. Aquí se quiere concretar, de una forma visible, el enfrentamiento entre el bien y el mal:

> Y entonce el diablo tomó una forma muy fea e desapareció, y el ángel dixo: «Alexo, sepas que tu esposa es virgen como tú la dexaste, e tú ve y recauda los bienes e las alegrías que le prometiste» *(íd.*, 237-239).

Dispuesto a cumplir el «voto» (caballeresco) contraído, Alejo accede a las inmediaciones del Sepulcro y, como le pasara a la Egipciaca (§ 7.3.2.2.1) o a Enrique fi de Oliva (§ 7.3.5.6.3), tiene que aguardar un tiempo de penitencia, en su caso mayor, pues se trata de siete años, antes de poder entrar a contemplar las maravillas del santo lugar. A partir de este punto, la «versión popular» se acerca a la «canónica», pues Alejo tiene que huir de una fama de santidad que no pretende. El motivo del regreso a Roma adquiere una complejidad mayor, por cuanto la nave se desvía de su ruta por voluntad divina y la tormenta correspondiente sólo amaina cuando los marineros cuidan del hombre de Dios que transportan:

> Y dende adelante mandó el patrón curar del peregrino e que le diesse cuanto él avía menester. E fue voluntad de Dios que amansó luego aquella tormenta e aportaron al puerto de Ostia, que es puerto de Roma. E cuando vio Alexo que eran ya aportados allí, entendió que era voluntad de Dios e le plazía que fiziesse aí penitencia (109, 291-295).

El proceso es muy parecido: logra entrar en la casa paterna y, con ello, contemplar los sufrimientos que su ausencia causa en sus padres y esposa, aún más lacerantes, pues cada vez que suben y bajan por la escalera les recuerda al hijo o al esposo huido; se trata de aflicciones en las que tiene que curtirse quien es presentado ya de esta manera:

> E allí estuvo el sancto hombre como cavallero fuerte de Jhesu Christo, so aquella escalera xvii años haziendo mucha penitencia e sufriendo mucha hambre e sed e frío e mucho polvo de los que sobían e decendían (111, 345-348).

Sin dejar dudas, se quiere convertir a Alejo en un segundo Jesucristo; soporta el agua sucia, los varazos que recibe, las «palmadas en la faz» *(íd.*, 357), hasta que llega el momento de rendir su alma y de escribir su vida. Como en la «versión conyugal», sólo la esposa podrá arrancarle la carta de las manos:

> Estonce el sancto hombre extendió la mano e abrió el puño y ella tomó la carta alegremente e diola a leer. Estando todos en gran silencio, dezía el comienço: «Yo soy Alexo, hijo de Eufemiano, senador de Roma» (114, 444-447).

La alegría es necesaria para enmarcar las lamentaciones a que se van a entregar los padres y la esposa, quien de nuevo recurre a la simbología adecuada:

> «¡Ay, mi amado e mi desseado, por luengo tiempo mi señor e mi esposo Alexo, que cuando me recordaré de ti andaré sola e faré como la tortolilla que anda por su cabo desque pierde el compañero suyo e nunca avré plazer ni alegría, más siempre andaré con las tristes e con las desconsoladas biudas!» (115, 480-485).

Tal intención cumple y tanta es la aflicción a que se somete que alcanza la misma santidad que Alejo; al fin y al cabo, era el don que le había prometido en la noche de bodas. El narrador no se olvida de los padres ni de los oyentes, a los que exhorta a soportar penitencias parecidas:

> Otrosí el padre e la madre del sancto hombre fizieron buena vida. E por la penitencia de Sant Alexo, y por su buen enxemplo, fueron todos tres santificados, y el Señor que a ellos perdonó, nos haga hazer a nosotros tales obras por la su piedad que seamos merescientes, que nos perdone nuestros pecados. Amén (116, 507-511).

Frente a esta recreación, medio caballeresca, los hagiógrafos cultos del Siglo de Oro reaccionan recuperando la «versión canónica»; así sucede con Alonso de Villegas en 1641, que prefiere la redacción que fijara Laurentius Surius en su *Historia seu vitae sanctorum* (1570-1585). Sin embargo, la línea de la transmisión popular es más fértil, pues cuenta con la vía del romance, de las comedias o de los pliegos de cordel, un cauce por el que llega a alcanzar el mismo siglo XIX.

Estas distintas «versiones» de un material narrativo básico, en el que una serie de recreadores incluyen cambios que consideran necesarios, lo que demuestra es que las *vitae,* en su transmisión, se asemejan a los romances, y no sólo por compartir unos mismos soportes o un mismo público, sino por ese proceso de inclusión de variantes o de pérdida de motivos que refleja claramente el modo en que la audiencia participa como fuerza creadora de un entramado textual con el que tiene que identificarse y que, en consecuencia, debe sentir muy próximo a su forma de pensar.

8.6.5: *La ·Vida de Santa Pelagia·*

En el mismo ms. BN Madrid, 9247 en que se cuenta la doble pasión a que se somete San Alejo, aparece la vida de esta santa (fols. *89v-96r)*, que se ajusta al modelo de la mujer pecadora, arrepentida y salvada por la revelación de la verdadera fe, que en este caso se encarna en la figura del obispo San Nono[400]. Como la Egipciaca, Pelagia huirá del mundo para destruir la primera identidad con la que había pecado, aunque, y es lo singular de esta *vita,* mudará tan radicalmente de ser que se transformará, ante los demás, en hombre, convirtiéndose en el monje Pelagio[401]; destruye, de esta manera, la naturaleza que le incitaba a ofender a Dios, para asumir la contraria y ofrecerla como fruto de una rigurosa penitencia; ante los oyentes, tienen que oponerse los dos modelos descriptivos de una y otra figura, como componentes básicos de la enseñanza que se quiere transmitir; ésta es la pecadora Pelagia, envuelta en una eficaz fórmula de presentación juglaresca:

> ... ahé huna juglara muy fremosa que pasó por entr'ellos con hun [...] E iva assí guarnida de ricos guarnimentos que non semejava sinon huna alta duena. Así que non cuidava honbre que traía ál sobre sí, sinon oro e plata e piedras preçiosas. E ivan ant'ella e en pos ella muy grandes conpañas de niños e de niñas muy fremosos, que otrossí ivan muy bien guarnidos, ca todos traían muy ricos paños e sartas e brochas, e aniellos de oro e de plata e de aljófar e de piedras preçiosas. E con sabor d'ellas ivan ý sus amigos que se non fartavan de las ver. E por do pasavan ivan dando holor de musgo e de otras espeçias que huellen bien (171).

---

[400] El texto ha sido editado por Ana M.ª Rodado Ruiz, en *Saints and their Authors*, págs. 169-180, por el que se cita.

[401] Con razón, C. A. Vega, al examinar el ms. 9247, en su ed. de la *Vida de San Alejo,* señalaba que podía ser ·significativo el hecho de que se encuentre al lado de la historia de San Alejo la de Santa Pelagia, una de las más conocidas de las santas "travestidas"·, pág. 27; véase Francesca Rizzo Nervo, ·Dalle donne travestite al travestimento delle donne. Per una tipologia tra agiografia e letteratura·, en *Medioevo Romanzo e Orientale. Teste e prospettive storiografiche* (Verona, 1990), ed. de A. M. Babbi, A. Pioletti, F. Rizzo y C. Stevanoni, Verona, Rubbetino, 1992, págs. 71-90.

Este mundo de la belleza física, del placer y del deleite de los sentidos, es el que debe destruirse y quien debe hacerlo es la propia pecadora; éste es el resultado de su metamorfosis en el monje Pelagio:

> E sabet que esta çelda era la de Pellagia que se puso nonbre Pelagio por se asconder. E luego que me vio, conosçióme, pero non se me quiso descubrir, mas yo non la conosçía, ca eran los ojos d'ela, por la grande avstinençia que fazía muy enconados. E todos sus huessos le podredes contar e el rostro avía muy magro e mucho amariello e todo arrugado (179).

Basta con la imagen de los «ojos» (cauce del amor libidinoso: véase pág. 1872) y de los «huessos» que sustituyen a esa deslumbrante pedrería con que la pecadora ostentaba su condición de mujer pública.

8.6.5.1: Narrador e intención doctrinal

Al margen de estas oposiciones, lo notable de esta *vita* es la organización textual con se disponen unos motivos temáticos de sobra conocidos por formar parte no sólo de otros entramados hagiográficos, sino de algún *romance* como el *Santa enperatrís,* en el que la heroína castiga también su naturaleza femenina por considerarla causa de todos sus males. De este modo, el *Santa Pelagia,* frente a otras *vitae,* constituye un relato encauzado no por un recitador al uso, que cuenta con los correspondientes trucos formularios, sino por una primera persona, dotada de una precisa identidad y que cumple varias funciones: es testigo de los hechos, personaje implicado en los mismos (como ayudante del obispo Nono y como peregrino a Tierra Santa) y, por último, relator de los acontecimientos; para desempeñar esta misión ni desaprovecha las técnicas narrativas del género ni defrauda las expectativas de sus receptores; desde el primer momento, se presenta ante el auditorio, despierta su interés y orienta, con mensajes precisos, su atención hacia el contenido doctrinal que debe ser asumido:

> Grandes graçias devemos dar a Nuestro Señor que non quier que los pecadores se pierdan, mas que se tornen d'Él e que fagan penitençia. Pues oít hun miraglo que fue fecho en el nuestro tienpo. A mí, Jacobo, pareçió assí que a los santos honbres escriviese algunas cosas buenas, que leyéndolas e oyéndolas las crean, e que tomen ende conforto para sus almas. Nuestro Señor

> Dios misericordioso ordenó assí este mundo: que el que feziere emienda de sus pecados que aya ende perdón [...] Pues oítme agora con amor e con toda entençión de vuestro coraçón, ca esto que vos yo quiero contar es leno de dolor de nuestros pecados (170).

La intención temática es clara —mostrar cómo una contumaz pecadora puede salvarse por la penitencia—, pero la «voz» de este narrador tan especial, llamado Jacobo como el autor de la *Legenda aurea*, persigue otros propósitos, que pueden revelar la audiencia para la que el texto se construye; la versión hispánica del *Santa Pelagia* aparece salpicada de glosas que traducen fórmulas litúrgicas, definen los objetos de culto (el caso de las albas), exponen los principios básicos de los sacramentos; puede pensarse, así, en un proceso de catequización no del vulgo, sino de cierto sector de una clerecía que, como se ha advertido ya (pág. 1738), en pleno siglo XIV, mantenía los mismos atributos de ignorancia que los que denunciara Berceo una centuria antes. Se pretende, así, una formación pastoral y no sólo una edificación religiosa contentada con estimular la peregrinación a lugares santos o con propagar las virtudes milagrosas de estas advocaciones.

8.6.5.2: Estructura narrativa

La estructura del *Santa Pelagia* la revela ese narrador tan personal que, en el epílogo, se cuida de mostrar los núcleos que integran los dos planos de este díptico hagiográfico:

> Esta vida es de huna muger que fue mala e desesperada de Dios algún tienpo; e después fue convertida por Sant Nono obispo, e después perseveró sienpre en el serviçio de Dios, assí como vos, nós, avemos dicho, con la cual nos faga Dios bevir a la su misericordia aquel día que las almas se partieren de la carne... (180).

Es claro que el doble recorrido de la *vita* está marcado por el tiempo del pecado y del arrepentimiento, en un plano, por el de la conversión y de la perseverancia en la vida penitente, en otro. La distribución de los motivos temáticos que dan sentido a esta estructura se adecua a este sistema:

A) Vida de pecado	C) Vida de conversión.
1) Reunión de obispos en Antioquía. Entre ellos se encuentra Nono.	11) Nono pide ayuda al obispo de la ciudad Le envía a Romana, una monja diácona.
2) Sermón de Nono, interrumpido por la aparición de una juglaresa de mala vida.	12) Bautismo. Pierde el nombre de Margarita y recupera el de Pelagia.
3) Nono se siente perturbado por la belleza de la mujer. No le vuelve la espalda como los otros obispos.	13) Aparece el diablo, que amonesta a Nono por quitarle esa alma que era suya.
4) Oración de Nono en su posada, lleno de arrepentimiento.	14) Tentaciones a Pelagia, que las vence con ayuda de la monja diácona.
5) Sueño profético: convertirá una paloma negra en otra blanca por el agua del bautismo.	15) Al tercer día, entrega sus bienes a Nono para que los reparta entre los pobres.

B) Vida de arrepentimiento.	D) Vida de salvación.
6) Sermón de Nono. Arrepentimientos colectivos. También de la mala mujer.	16) Pelagia desaparece. Nono consuela a sus compañeros y confirma su fe.
7) La pecadora le envía una carta. Le pide que le auxilie.	17) Jacobo peregrina a Jerusalén. Nono le pide que visite al monje Pelagio.
8) Dudas de Nono. Acepta recibirla con otros obispos.	18) Lo ve por una pequeña ventana. ·Él· le ruega que pida una oración al obispo.
9) Arrepentimiento y oración de la pecadora.	19) Muere al tercer día. Se descubre que es mujer. La entierran como una santa.
10) Dudas sobre su bautismo. Ella persevera en su fe.	20) Jacobo regresa a Antioquía para dar testimonio de lo visto.

Las piezas tienen que encajar, como es habitual, para que el oyente vaya contraponiendo los dos planos narrativos, tejiendo el discurso doctrinal y, en consecuencia, extrayendo la lección correspondiente. Frente a la versión que se difunde en la *Legenda aurea* (cap. cl), la figura de San Nono adquiere en la peninsular otra dimensión; de hecho, es el protagonista de la primera secuencia del díptico; él se enfrenta al pecado, asume el riesgo de la seducción femenina y explora su conciencia en función de las contradicciones sufridas; cuando pasa la juglaresa, él predica *(A.2)* y no le vuelve la espalda a la bella mujer, como los otros obispos, sino que compromete su alma en la recuperación de aquella otra descarriada *(A.3)*, aunque ello represente una tentación peligrosa; por ello, podrá bautizarla *(C.12)* y ser recriminado por el diablo *(C.13)*, que, en similar posición, había perturbado su espíritu; porque Nono había fortalecido su fe (*A.4*), Pelagia podrá hacer lo mismo *(C.14)*, a fin de que el sueño profético *(A.5)* se cumpla en el momento en que ella se desprenda de su vida anterior, entregando sus bienes para los pobres, y en que asuma su nueva condición de penitente *(C.15)*: un aspecto que subraya el narrador llamándola ya «Santa Pelagia».

Y es que la *vita* pretende, sobre todo, instruir sobre el valor de la penitencia (asociado al concepto de la insondable misericordia de Dios): todo el bloque *B* cumple esa función, con la serie de dudas que vuelve a sufrir el obispo; sin embargo, ese conjunto de ideas no adquiere su verdadero sentido hasta integrarse en la red de motivos del bloque *D*, puesto que no vale sólo con arrepentirse, sino que es necesario asumir, con todo el rigor debido, la vida de penitente que se ha elegido. En *B.6* se planta esa semilla del arrepentimiento que florece en *D.16* con la decisión de retirarse del mundo; *B.7* muestra la tentativa de la pecadora de acercarse a Nono, que le devuelve en *C.17* la visita enviándole a Jacobo; las dudas que sintiera Nono en *B.8* se proyectan en la incertidumbre que envuelve a Jacobo en *D.18* al oír que ese «monje» los conoce a él y a su obispo; la oración de la pecadora de *B.9* se cierra en *D.19* con su muerte ejemplar, guiada, como todas las referencias temporales de la *vita*, por un simbolismo ternario; por último, la perseverancia de la pecadora por bautizarse en *B.10* culmina con el testimonio que Jacobo da de su vida religiosa en *D.20*.

El *Santa Pelagia*, por tanto, es un producto hagiográfico estimable; la construcción del punto de vista narrativo (Jacobo es un diácono) convierte al conjunto en un eficaz sermón que instruye no sólo sobre la vida de la santa, sino sobre los principios (religiosos y doctrinales) en que se sostiene.

8.6.6: *La hagiografía monacal*

Los relatos hagiográficos, en su mayor parte, nacen para propagar el culto de una santidad vinculada a un determinado cenobio, para mover la afluencia de peregrinos hacia ese centro, con lo que ello supone de influjo religioso, prestigio social y poder económico; por ello, como ocurre con la obra berceana, se componen *vitae* o colecciones de *miracula* con el fin de intensificar esa devoción y comunicar los prodigios (curaciones y cumplimientos de promesas) que ocurren en torno a ese monasterio. Los géneros hagiográficos, por tanto, poseen unos rasgos formales precisos, adecuados a una audiencia real que debe ser instruida sobre unos hechos concretos, mediante unas estrategias discursivas que permitan la asimilación de un contenido que, después, tendrá que ser difundido por esos mismos oyentes. Ahora bien, caben diferencias entre estas modalidades, pues no puede ser igual una recopilación de vidas de santos con propósitos litúrgicos (§ 8.6.1), que otra construida para un público cortesano (el ms. h-i-13: § 8.6.2), que aquellos códices que se preparan con la sola intención de ofrecer un producto textual que ha de ser oído o leído por los moradores o los visitantes de un centro monacal. El problema es que tras guerras, expolios y desamortizaciones, pocas bibliotecas monásticas se conservan y resulta, en consecuencia, difícil estudiar esta tercera vía de relato hagiográfico; de ahí que pueda considerarse como verdadera reliquia un manuscrito del siglo XIV conservado, durante siglos, en el mismo monasterio en el que se formó y en el que tuvo que leerse; se trata de Santo Domingo el Real, convento de clausura fundado en 1218 por Domingo de Guzmán en Madrid; precisamente, este códice se abre con la *Vida* del creador de esta orden de predicadores o dominicos, complementada con otros textos de diversa naturaleza, reunidos, por lo menos, por seis amanuenses: un par de *vitae* más (la de Santo Tomás y la de San Pedro Mártir), una secuencia de himnos, oraciones y *miracula*, comentarios religiosos, un extraordinario diálogo de Hugo de San Víctor y hasta un zéjel, en su fol. 191*r*, dedicado a la Virgen[402]. Conviene, por tanto, analizar alguno de estos opúsculos, como muestra que son de una de las más importantes formas del desarrollo de la hagiografía medieval.

---

[402] María Teresa Barbadillo de la Fuente ha descrito, con atención, este códice en la tesis doctoral con que edita la primera de sus obras: *Vida de Santo Domingo de Guzmán. Edición y estudio*, Madrid, Universidad Complutense, 1985, 2 vols.; véanse, en concreto, págs. 2-7.

8.6.6.1: La *Vida de Santo Domingo de Guzmán*

Este relato cenobítico (1*r*-34*v*) se construye para trasmitir a los miembros de la orden (una congregación de monjas en este caso) un conjunto de valores inherentes a la vida del santo fundador e inculcar, en esa audiencia, la necesidad de imitar las virtudes desveladas, así como la perseverancia en su conservación y propaganda.

La *Vida* parece una traducción de la *Legenda Sancti Dominici* de Humberto de Romans, maestro general que fue de la orden entre 1254 y 1263; es clara la tendencia a la abreviación de los materiales que figuran en la fuente latina; nada diferente, entonces, de lo que sucediera con los *ditados* que «romanzaba» Berceo con fines similares; se entiende, así, también la preferencia por el estilo directo, en los monólogos y diálogos, frente al indirecto de la *Legenda;* ello indica, simplemente, el distinto cauce de transmisión de uno u otro producto: el texto latino se pensaría para una lectura privada, cuando el vernáculo se dirigiría a un público oyente, capaz de apreciar la variación de voces que las marcas dialogísticas propician[403].

Contando con los 106 capítulos con que M.ª Teresa Barbadillo divide el texto[404] y atendiendo, sobre todo, a las propias indicaciones del «lector» o expositor que se dirige al público, la estructura de la *vita* se adecua al modelo ternario de la hagiografía monacal; en efecto, se despliegan los hechos prodigiosos de una existencia casi sobrenatural, se refieren los milagros obrados por el santo en vida y se perfila una muerte ejemplar, a la que deben seguir nuevos portentos[405]; este desarrollo narrativo cuenta, además, con una distribución más o menos regular de epígrafes:

A) Caps. i-xxxiii: Vida y hechos de Santo Domingo.
B) Caps. xxxiv-lxiv: Milagros de Santo Domingo.
C) Caps. lxv-cvi: Muerte y milagros del santo.

---

[403] F. Baños, que abre su estudio de la hagiografía en prosa, con este texto, comenta: «Ello podría interpretarse como indicio del progresivo afianzamiento del castellano como lengua no sólo para la recitación, sino también para la lectura, a medida que se extiende la cultura y el interés por la historia», *La hagiografía como género literario en la Edad Media*, pág. 82.

[404] Lo publicó, con anterioridad, el P. Luis G. Alonso Getino, *Origen del Rosario*, Madrid, Vergara, 1925, págs. 99-149 y 217-225; Barbadillo en la pág. 128 de su tesis ofrece una tabla de correspondencias entre los capítulos de una y otra edición.

[405] F. Baños tampoco tiene problemas para aplicar su modelo estructural de: 1. Deseo de santidad, 2. Proceso de perfeccionamiento y 3. Éxito: santidad probada, páginas 147-149.

Cada una de las secciones posee una orientación textual diferente, puesto que el producto final funde una estructura hagiográfica con una colección de *miracula;* ello, además, se demuestra por la utilización de diferentes procedimientos de organización formal.

8.6.6.1.1: El relato hagiográfico

El primer núcleo narrativo configura un modelo de santidad vinculado a la fundación de la orden de predicadores y, por ello, fuertemente ligado a la trama de circunstancias históricas sobre las que se proyecta la vida del santo. La reconstrucción del personaje transmite una viva sensación de anécdota, que se refuerza por un conjunto de técnicas que logra tornar verosímiles unos hechos, enmarcándolos con exactitud, incluso con fechas precisas, en el contexto del que surgieron. Pueden distinguirse tres secuencias argumentales con este propósito, conducidas a un epígrafe que cierra cada uno de esos grupos temáticos, extractando los valores esenciales que se han pretendido demostrar.

El primero de ellos se refiere al origen y formación del santo (caps. i-ix); el nacimiento de Domingo se acompaña con los correspondientes signos maravillosos que anticipan su portentosa naturaleza: el sueño présago de la madre[406], la bondad de una mancebía que lo convierte en un *puer senex*[407], la aplicación con que cursa estudios en las aulas palentinas[408], las duras penas a que se somete para domeñar sus pasiones corporales[409]. El expositor es consciente de que debe modelar un retrato que contenga las claves que esos especiales oyentes (tanto las madres dominicas como los peregrinos de Santo Domingo el Real) requieren para comprender el sentido con que se impulsa una de las más importantes órdenes religiosas, incluyendo el propio valor que ha de concederse a la predicación, apuntado ya en el modo en que el mozo aprende la teología:

---

[406] «La madre de Santo Domingo, ante que a él conçibiesse, vio en sueños que era ençinta de un perriello que traíe en la boca una facha ençendida, et él, luego que nasçió d'ella, semejava a la madre que todo el mundo se ençendíe de aquella facha por que se mostrava que devíe nasçer de ella un noble predicador que traía en la boca ençendida de buena palabra con que ençendiesse conplido amor de Dios en los coraçones de munchos en que era ya enfriado...», 130.

[407] «En aquella hedat de moço en que él encomençara avíe el coraçón de viejo et assessiego de tienpo ançiano se ascondía so la muestra de la su niñez», 131.

[408] Con la construcción de una trama de veracidad, que puede contrastarse con § 1.1.1: «fue enbiado a Palençia por tal que aprendiesse gramática e las otras artes, ca en aquel tienpo eran en Palençia grandes estudios e munchos maestros e munchos escolares, el moço de santa mançebía començó de aprender non perezosam[ente] aquello por que fuera enbiado», 132.

[409] Y la referencia es curiosa, puesto que permanece diez años sin beber vino, hasta que enflaquece tanto que el obispo de Osma le ruega que beba algo, «e por consejo de don Diego [...] hovo a bever el vino, enpero tan tenprado lo bevía que apenas podríades ý fallar sabor de vino», 132.

> Et començó a meter mientes muy de coraçón en cómo diríe bien lo que quisiese dezir et en esto ovo muy grant plazer. E así priso muy cobdiçiosamente aquello que después mostró muy conplidamente (133).

Y lo mismo sucede con las prácticas de caridad con que atiende a los pobres; será una de las constantes temáticas de este relato, junto a las necesarias muestras de humildad con que recibe los nombramientos con que el obispo de Osma premia su celo por el saber y sus virtudes religiosas. De ahí, la importancia de sintetizar estas informaciones en un capítulo que, por algo, lleva el epígrafe de «Las maneras de Santo Domingo», siendo una de las principales la relativa a las lecturas que practica[410].

Una segunda línea narrativa cubre los caps. x-xx; la historicidad de sus referencias es una de las preocupaciones del expositor; se explica, así, cómo el obispo de Osma debe partir a las Marchas para demandar casamiento para el infante don Fernando; lleva consigo a fray Domingo en calidad de «soprior»; poco adelantan con respecto a la embajada que debían cumplir, pero no así con la misión religiosa que descubren, al verse rodeados de herejes; se razona, de este modo, la necesidad de crear ese cauce de la predicación para enfrentarse a los duros corazones que han dado acogida a la herejía; ello se demuestra, de inmediato, con una rápida trama de milagros, como el de la carta que escribe Domingo con la «autoridad» de su fe y que echada en el fuego no sufre ningún daño (cap. xiii), a pesar de que un hereje insiste en arrojarla por tres veces (recuérdese el libro de los *Miraglos de Santiago,* que tampoco arde, pág. 1931); frente a esas muestras de soberbia se alzan acciones piadosas, como la fundación de monasterios (cap. xiv) o el fervor con que Domingo, al conocer la cruzada contra los albigenses, desea morir como si se tratara de un «caballero» de Cristo, ofreciéndose a sufrir un martirio que sirviera de ejemplo de la verdad que abraza:

---

[410] «E lo más del tienpo leía el libro que llaman *Collaçiones de los Santos Padres* con grant studio por lo entender e fallava ý las carreras de salud e aprendíalas muy bien. E leía otro libro que·l' dizen *Libro de linpieza de coraçón et de pecados et de virtudes*», 136.

> ·Rogarvos ía que me non diéssedes muerte apressurada, mas que me tajasses luego los mienbros poco a poco los [unos] en pos de los otros e que me los fiziéssedes veer con mis ojos fasta que me dexedes enbolver en mi sangre o, después d'esto, si vos pluguiese, que me matássedes· (143).

Y no es casual la referencia al término de ·exemplo·, pues se trata de una de las piezas maestras con que la predicación ha de ejecutarse; el propio santo así lo piensa, para justificar, luego, una de las prácticas más habituales del desarrollo sermonístico:

> En aquel tienpo, sabiendo el siervo de Dios Santo Domingo que los coraçones de los seglares se movían por exenplo más que por otras palabras et que por esso se tornavan más las gentes al error de la eresía, pensó él cómo pudiesse con exenplos quebrantar los exenplos de los ereges por verdaderas virtudes (144-145)[411].

Son ideas que permiten comprender por qué Domingo decide consagrar su vida a la lucha contra la herejía, pero desde un comportamiento virtuoso que él pone en evidencia con unos actos que, si se cuentan, es porque se pretende que sean imitados[412].

Como en el caso anterior, este bloque temático se pliega sobre una síntesis (cap. xx) de los diversos aspectos con que el santo configura la regla de vida que luego entregará a su orden, frente a la que los herejes sólo pueden manifestar espanto[413].

Por ello, la tercera de las líneas narrativas relata la fundación de la orden de los predicadores, pero desde la ideología religiosa construida en los dos planos anteriores. La historicidad, en este caso, dimana de la precisión geográfica con que se ordenan referencias que muestran a Domingo predicando en el templo de Júpiter y en un castillo que decían Cassanuel, donado por el conde Monfort; no puede dejar de advertirse la noticia de que había pasado en aquellas tierras diez años, «fasta aquel tienpo que fue fecho el Conçejo que dizen de Letrán» (148), es decir, el concilio en el que se promoverá esta labor pastoral. Este concienzudo marco histórico acoge signos prodigiosos como la visión que sufre el papa Inocencio y que le hace comprender el sentido que animará a la nueva orden:

---

[411] El texto puede complementarse con las referencias que reúne M.ª Jesús Lacarra, en ·2. El *exemplum* homilético·, en *Cuento y novela corta en España 1*, págs. 29-34.

[412] En Tolosa, por poner una muestra, sufre durante la Cuaresma una dura penitencia de ayuno y de castigo corporal, en casa de unas dueñas, a las que pide cilicio para vestir; se trata, de nuevo, de valores que luego deben ser asumidos por la correspondiente orden: ·E porque los fiziesse partir de los errores de la mala eregía, este Santo Padre castigava sus frailes que cuando fuessen ante los seglares que most[ra]ssen en sí mesmos honestidat e señal de virtud en abstinençias et en vigilias Otrosí en palabra e en contenente·, 146.

[413] Lo que no deja de constituir un eficaz rasgo humorístico: ·E los ereges avian ende grant envidia, tanto que les era muy grave de veer, atanto que non querían veer nin oír nin fablar en su bien, et enssañávanse et sacavan malas cosas del mal thesoro que tenían en sus coraçones·, 147.

> E caesçió que una noche el papa veía en sueños que la iglesia de Sant Johán de Letrán se abriera toda e se quería caer e ovo ende grant pesar e llorava, et mientre que él estava assí, que vinía Santo Domingo de la otra parte et que sufría en sus onbros toda la iglesia (149).

Varios son los episodios que destacan en este núcleo temático, que va avanzando por una línea cronológica muy cuidada; de claro sentido alegórico es el que se dedica a la investidura religiosa que padece maestre Reinaldo, en 1218, hombre de gran ciencia que había enseñado Derecho en París, hasta que decide acercarse a Domingo atraído por la fuerza de su fe; este personaje ingresa en la orden cuando se somete a una dura prueba que exige la muerte de su primera vida y el nacimiento a una segunda, ya espiritual, para la que es armado especialmente por la Virgen, ayudada por dos doncellas que le acompañan:

> Estonçe tendió Ella la su santa mano e fízol' unçión santa en los ojos e en las orejas e en las narizes e en la boca e en las manos e en los lomos et en los pies e en la lengua de un santo ungüento que traía. Et cuanto le ungió los lomos dixo: «Dios çinga los tus lomos de çinta de castidat e unto los tus pies por que te aguises de andar en la [carrera] del Evangelio de la pas». Entonze le dio el ábito de la Orden de los Predicadores. E díxol': «Éste es el ábito de tu Orden» (155).

El regreso de Domingo a España se bordea también con signos prodigiosos que incluyen la tentación que sufre el santo en Guadalajara (viendo cómo la orden pierde a sus miembros) y los procedimientos extraordinarios por los que varios personajes descubren su vocación o confirman su conducta abriendo al azar las páginas del Nuevo Testamento (caps. xxxi-xxxii). El capítulo, en fin, que cierra este plano narrativo vuelve, de nuevo, a incidir en los valores con que tiene que propagarse esta nueva forma de ministerio espiritual[414].

---

[414] De este modo, en el cap. xxxiii se cuenta la visión de las siete estrellas que

Se trata, en suma, de una *vita* extraña, sobre todo si se compara con los modelos hagiográficos examinados hasta este punto y que se preocupan por construir esos rigurosos dípticos en los que continuas simetrías tienen que tejer la trama de significados que se ha de transmitir a la audiencia; la estructura de la de Santo Domingo se encuentra más próxima a la de los poemas clericales, por la continua preocupación por construir un marco histórico, sumamente realista, para engastar una vocación religiosa que da sentido no sólo a una institución, como los dominicos, sino a los valores esenciales de que se nutre.

8.6.6.1.2: Los *miracula* de Santo Domingo

Sólo así se puede entender la brusca interrupción que plantea el cap. xxxiv[415], abandonando cualquier esquema narrativo para hilvanar una continua secuencia de milagros, desligados de toda referencia temporal, pero, eso sí, conducidos a la construcción de un modelo de pensamiento que se ha de corresponder con el del propio protagonista de las peripecias contadas.

El primer conjunto de *miracula*, los obrados por el santo en vida, asocia su figura a la de Jesucristo; quien sabe transmitir su palabra puede imitar también unas acciones prodigiosas muy similares a las narradas en el Nuevo Testamento: Domingo resucita a pobres pecadores (xxxv), multiplica los panes ante nutridas concurrencias (xxxvi), detiene la fuerza de los elementos de la naturaleza (xxxviii), le asiste un extraordinario don de lenguas (xli), expulsa a los demonios (xlii) y atiende con piedad a las mujeres de mala vida (xliii); para que la semejanza cristológica resulte más evidente, el expositor no duda, en ocasiones, en avisar a sus oyentes para que no descuiden establecer la relación pretendida[416].

---

asombra a un maestro de Teología; no comprende su significado hasta que ve venir a Santo Domingo con seis frailes que acuden a oír su lección: «e dixo que por aquellas estrellas resplandesçientes que davan tan grand lunbre entendía a Santo Domingo e a sus frailes, que los viera claresçer aína por sçiençia e por buena fama», 161.

[415] Con una precisa indicación: «Desde aquí adelante cuenta de los miraglos que fueron fechos en tienpos departidos e en munchos de logares por el siervo de Dios Santo Domingo», 161.

[416] Así, en cap. xxxvii: «Onde çiertamente aquello que sabemos que fue fecho a la suegra de Sant Pedro por Nuestro Señor, esso mesmo veemos renovado por su siervo Santo Domingo», 165; o en cap. xl: «E esto porque lo quiso Dios demostrar en el su siervo sinon lo que demostró en sí cuando·l' demandaron el tributo et mandó a Sant Pedro que echasse el anzuelo en el agua a pescar e priso un pes e fallóle en la boca dos dineros e dio el uno por sí e el otro por Sant Pedro», 167.

Al margen de estos valores alegóricos, debe destacarse en esta colección de *miracula* las estrategias de verosimilitud con que se entregan estos sucesos prodigiosos a los oyentes; en casi todos los capítulos se configura una red de perspectivas, de voces interiores, que aseguran la veracidad de lo contado: tan pronto puede ser un «fray Jacobo» (164), como un «fray Beltrán» (165), o bien un grupo de «testigos conjurados» (166), sin que falten cardenales como el «don Rainierio» del cap. xli; de nuevo, hay que pensar en una audiencia que podría pertenecer a la propia comunidad religiosa, para la que conviene esta continua referencia a unas *auctoritates* orales, puesto que, a semejanza de lo que ocurre dentro, hay un recitador o expositor fuera del texto que no sólo está transmitiendo estas noticias, sino que las está envolviendo ya con una serie de valoraciones que las torna en conceptos asimilables[417].

Mayor complejidad cabe en los casos (curiosamente los ligados a la lucha contra los herejes) en que esa voz descubre el modo en que se ha enterado de lo que cuenta, construyendo una forma pronominal del plural en la que, fácilmente, puede entrar el oyente:

> Et estando ý fray Estevan, su conpañero, que nos esto contó, dixo: «Sin falla fin avrá la maldat d'estos tolosanos. Mas será tarde e mucha sangre se verterá en este comedio e un rei morrá en esta guerra» (175).

O la laberíntica transmisión de escritos que tienen que sucederse hasta que ese expositor conoce la noticia que transmite:

> Prisiemos una cosa que vos adelante diremos por testimonio del honrado obispo Alacrín que lo enbió dezir por sus letras selladas de su sello al prior que era estonçe en la provinçia de Roma (176).

Desde el punto de vista de la ordenación temática, hay que advertir el modo en que el cap. liii muestra una variación temática que aproxima el conjunto a los textos de carácter escatológico, puesto que se trata de visiones en las que se concreta la misión que deben desempeñar los frailes predicadores: es un breve núcleo de piezas narrativas de gran fuerza dramática, pues se trata de escenas en las que Cristo aparece transido por el dolor que le causa el desprecio que con él gastan los hombres; es su Madre la que debe templar su deseo de aniquilar a la humanidad, con la promesa de redención que representa la nueva orden de predicadores; más que de *miracula*, se trata de *exempla* tensados con un hábil despliegue de recursos escénicos; en uno de ellos, aparece Cristo blandiendo tres lanzas en la mano:

---

[417] Así, tras contar cómo expulsa a los demonios, no puede evitar exclamar: «¡Qué maravillosa cosa de escribir entre las otras maravillas de Dios!», 169; o cuando se va a proceder a contar la muerte del conde de Monfort, se anticipa la intriga narrativa con eficacia: «Non devemos callar de cómo Sancto Domingo sopo la muerte de don Simón...», 176.

> «Todos los omnes del mundo son llenos de tres pecados: sobervia e cobdiçia e avariçia. E por esso los quiero matar con estas tres lanças» (181).

Su Madre le pide que tenga piedad, a pesar de lo cual Cristo porfía con Ella hasta que le oye anunciar:

> «Fijo, amansa esta saña e espera un siervo fiel e lidiador que andará por todo el mundo e lidiará contra los malos e ponerlos ha en su poderío. E dale otro tu siervo que le ayude a lidiar» (181-182).

En efecto, se tratará de San Francisco de Asís y, a partir de este punto, varias escenas acotarán el encuentro entre los dos espirituales[418].

A partir del cap. lviii parece producirse otro cambio narrativo, pues el expositor se centra en el modo en que el santo se abisma en la oración, quizá como medio de hacer buenas las palabras de la Virgen[419], pero sobre todo para entregar esta práctica a los miembros de su orden[420].

Como el nacimiento, la muerte se aureola con signos prodigiosos[421], pero también con severas admoniciones para los que traspasen la regla por él fijada:

---

[418] Como ocurre con el cap. lvii, variante de la multiplicación de los panes; el encuentro con su compañero lo celebra Domingo predicando: «E después que ovieron dicho gracias en la iglesia, el muy honrado nuestro Padre Santo Domingo fizoles un sermón de la fe muy fermoso, que sienpre lo avíe en costunbre en cuantos lugares de religión posava de les fazer sermón, ca sienpre se ocupava en serviçio de Dios e oíale sienpre de buenamente los sus sermones, ca avía la palabra muy graçiosa e frutosa, que paresçía que Dios menease su lengua», 186.

[419] Imaginando el cuerpo de Cristo, azota el suyo con cadenas de hierro: «la una por sí, la otra por los pecadores que eran en el mundo, la tercera por los que eran en penas de purgatorio», 167.

[420] No en vano, en el cap. lix, recibe la visita del diablo, que le explica cómo tienta a los frailes, en los dormitorios, en el refectorio, pero, sobre todo, en el oratorio: «Este logar todo es mío, que aquí todos fablan e el uno non ascucha al otro», 188.

> E dexó por heredat la maldiçión de Dios e la suya a todos aquellos que ensuziassen la Orden de los Predicadores con estiércol de riquezas terrenales (192).

Los milagros que obra después de muerto descubren sus poderes taumatúrgicos, pues ponen de manifiesto las diversas enfermedades de que sanan quienes son sus devotos; el cap. cv actúa como resumen:

> Muchas otras maravillas se demostraron en la vida del glorioso Padre Santo Domingo e después de la su muerte que son a este propósito bien notados. Mas éstas son escriptas a notificatión de la su santidat e para edificatión de los fieles e a alabança e gloria de Aquel que sólo faze las grandes maravillas, que es tres en personas e uno en la essençia e bive e regna para sienpre en todos los sieglos. Amén. De los cuidados de las enfermedades muchas cosas nos fueron manifiestas que acerca de lo presente non en escripto puestas, magera que son señales de la su santidat e nobleza. Amén (210-211).

Aún queda otro capítulo en que se traza un último perfil de la vida de un santo que se ha querido convertir en modelo de vida monástica, pero también utilizar su figura para explicar los valores con que se impulsa el principal de los instrumentos de que los dominicos se han de servir: la predicación.

8.6.6.2: La *Leyenda de Santo Tomás de Aquino*

Esta *vita* se conserva en el mismo códice de Santo Domingo el Real (fols. 101*r*-134*r*), como pórtico de acceso a un amplio muestrario de antífonas, responsos e himnos diversos, vinculados a una de las efemérides cruciales del culto al Aquinate, la ceremonia de traslación de sus restos en 1369[422]; por su parte, el relato hagiográfico, en sí, está conectado a otra fecha clave en la construcción de esta memoria de santidad: la canonización de Tomás de Aquino, concedida por Juan XXII, en 1324, a los cincuenta años de la muerte del santo[423]; justo cuando se describe esa ceremonia, el expositor considera alcanzado uno de los objetivos que da sentido al desarrollo narrativo:

---

[421] «Ca vio un mançebo muy fermoso que lo llamava e dizía: "Vente conmigo al mio gozo"», 191.

[422] El texto ha sido editado por el P. Luis G. Alfonso Getino, *Leyenda de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Tipografía Revista y Archivos, 1924, por el que se cita.

> Sancto Thomás de Aquino, de la Orden de los Predicadores, después de la inquisición fecha de la su vida e de los sus miraclos por actoridad del papa, don Juhán vicéssimo *[sic]*, según que es de costunbre e de derecho, fue fallado e fue canonizado por este mesmo papa e fue conputado con los santos confessores en el su collegio con muy gran sollenpnidat e devida reverençia, según que era costunbre (126).

Al tratarse de un personaje tan cercano en el tiempo y tan importante para la configuración del pensamiento medieval, la *vita* se va a centrar en el difícil equilibrio que Tomás lograra establecer entre su vida religiosa y su dedicación al saber; esta tensión se proyectará, además, en una variada gama de tentaciones que habrá de sufrir para perseverar en el plan de vida que se había trazado y al cual se ajusta, con todo rigor, un relato que más que hagiográfico cabría considerar como biográfico, si no fuera por las continuas valoraciones con que se interpreta una secuencia de hechos sumamente real.

Fijados estos principios, la estructura del texto se divide en cuatro planos de extensión similar:

A) Caps. 1-9: Nacimiento y educación de Santo Tomás.
B) Caps. 10-19: Proceso de formación de su espiritualidad.
C) Caps. 20-28: Vida virtuosa y muerte ejemplar.
D) Caps. 29-37: Canonización de Santo Tomás.

No ocurre como en el caso de la *Vida de Santo Domingo*, en la que interesaba construir dos cauces narrativos para enumerar los diversos *miracula* obrados por el santo, tanto en vida como después de muerto; aquí no se renuncia a esa secuencia hagiográfica, pero interesa más la relativa a la *traslatio* de su cuerpo y a las peripecias que se suceden antes y después de su canonización. Lo que no cabe pensar es en otro tipo de público; la necesidad de proveer lecturas piadosas para la comunidad de Santo Domingo propiciaría que fueran traducidas las *vitae* más singulares de los miembros de la orden, a fin de alcanzar un determinado grado de conocimiento de los valores sobre los que se sustenta la congregación dominica.

---

[423] F. López Estrada, *La prosa medieval (orígenes-siglo XIV)*, Madrid, La Muralla, 1973, págs. 17-18, quien recuerda que la autoría de este texto fue adjudicada a «un Pedro Martín o Mártir, probablemente dominico».

8.6.6.2.1: La construcción de la identidad religiosa

El primero de los núcleos narrativos se centra en el nacimiento y la formación que sufre el santo, así como las duras pruebas a que es sometido, cuando expresa su deseo de abandonar el siglo y abrazar la orden de los predicadores. No faltan los signos prodigiosos que anticipan su naturaleza: en este caso, un ermitaño advierte la preñez de la madre y pronostica el futuro que aguarda al niño; también, al nacer da muestras de su perseverancia en la fe, pues aprieta con la mano una carta en la que está escrito el *Ave María* sin que nadie se la pueda quitar; el narrador explica este suceso:

> Cosa conveniente era que fuese de parte [de] Dios mostrado en este moço lo que avía de ser después que fuesse maestro. Et cuanta doctrina et enseñança de salud avía de enseñar, demostróse en la carta que falló, en la cual estava la salutación angelical, que fue comienço de nuestra salud (39).

Su decisión de entrar en la orden suscita la primera intriga narrativa; la madre lo busca para alabar su decisión, pero los frailes creen que quiere arrebatárselo; intercede ante el Emperador, que manda buscarlo; detenido, sufre varias pruebas con las que demuestra la convicción de su fe; sus hermanos rompen su hábito[424] y lo enfrentan a las artes de seducción de una hermosa doncella:

> La cual, así como vívora, allegóse a él, e agora con palabras desonestas, agora con gestos, agora con tanimientos, quiso derribar al mancebo sin manziella. Non creía ella que con ángel, mas con onbre, que pelleava (53-55).

Son pesares que se entregan también a los oyentes del texto, que no dudarían en alegrarse —al menos, tal cree el narrador— al verificar la energía con que Tomás resiste esta prueba y el modo en que Dios premia su conducta enviándole dos ángeles:

---

[424] Sin lograr nada: «mas el mançebo santo con grant paciencia sofrió las enjurias, e con grant humildat se enbolbió en aquellos pedaços rotos del hábito e non quisso tomar otras ropas, mas en la mayor enjuria ovo victoria por mayor paciencia», 51.

> Le cinieron cerca las renes una cinta e le apretaron tan fuertemente que sentió gran dolor. E dixieron: «De parte de Dios te cenimos cinta de castidat según tú demandastes, que de aquí adelante en ninguna manera non será suelta» (57).

La victoria sobre los peligros de la carne y del mundo conduce a la segunda secuencia, en la que el santo construye el ámbito interior de su espiritualidad; el proceso se describe con pormenor: entregado al estudio[425] y al silencio, hasta el punto de que es llamado el «buen mudo», permanece hasta que debe pasar la prueba que le conceda el grado de maestro en Teología; en tal trance, pues no se cree capacitado para asumir tal honor, se le aparece, en visión, un mensajero celeste, un anciano venerable:

> «Et non dubdes de sofrir la carga del magisterio, ca el Señor es contigo. Et tomarás este thema: "Rigans montes de superioribus suis..." El que riega los montes de las sus alturas, del fructu de las tus obras será farta la tierra.» Después que esto dixo el viejo, desapareció. Et despertó espantado et dio gracias a Dios porque tan aína le oyera. Et tomó el thema que le fue revelado et fizo su principio bueno, e a medio mejor, e acabó el fin mucho más mejor (68).

Es la lógica presentación para una doctrina en la que se va a afirmar el conocimiento espiritual de la propia orden; se explica, entonces, cómo el santo escribe su *Summa contra gentiles* o cómo disputa con judíos; sin embargo, interesa más la construcción de una religiosidad que depende, en todo momento, de la oración, incluso de lecturas cuya eficacia ya ha sido mostrada en otra ocasión[426]. El acendramiento de su vida religiosa se pone de manifiesto en las apariciones que sufre cuando reza, siendo notable el diálogo que mantiene con fray Román, doctor en Teología[427]; debe repararse en la importancia de una pregunta planteada por Tomás y que resulta fundamental en su sistema de conocimiento filosófico:

---

[425] Y la comparación es clara: «non fríamente, mas como aveja argumentosa cogía panares spirituales e guardávalos en el armarivello de la su voluntad, por que en el su tienpo derramasse dulces fablas de sabidurías divinales», 60.

[426] Así, Tomás se sumerge en aquellas *Collaciones de los santos padres* que leía Santo Domingo: «En esta leción segió el exenplo de su Padre Santo Domingo, del cual en la su vida es escripto que d'este libro alcançó el alteza de gran perfeción», 74. Recuerda M.ª Jesús Lacarra que «las *Colaciones (Conlationes)* son también una recopilación latina, redactada en los inicios del siglo V por Juan Cassiano, quien había vivido entre los ermitaños orientales. Rarísimo es el ejemplario que no extraiga de este amplio *corpus* una serie de anécdotas, que interesaban por igual a religiosos y a seglares», *Cuento y novela corta en España*, pág. 261.

[427] La ejemplaridad de alguna de sus noticias recuerda a alguno de los *exempla* del ms. 77 de la Menéndez Pelayo (§ 8.4.3.3.2); así, entre otras cosas, le cuenta: «Ya

> Preguntóle más el Doctor santo: •¿Cuál es la verdad de aquella cuestión que yo e tú disputamos muchas vezes la cual es: "¿Si las sçiençias aprendidas en aquesta vida, si fincan en el alma después de aquesta vida?"• Estonçe respondió el finado: •Ya veo a Dios, non me preguntes más de aquesta cosa• (78).

Se trata de un proceso de sublimación cada vez más denso; Dios atiende a tres ruegos suyos (xviii) y Jesucristo mismo se le aparece para agradecerle todo lo que ha escrito sobre Él y autorizar, además, su obra maestra:

> •Bien escriviste de mí, Thomás. Pues que assí es, ¿qué galardón quieres rescebir por tu trabajo?• Escrivía estonce aqueste sancto Doctor la postrimera ***Summa de la sacra Theología***, a do declarava la Encarnación, e la Nasçençia, e la Pasión, e la Resurreçión de nuestro Señor Jhesu Christo. E respondió Sancto Thomás: •Señor, non quiero otro galardón si non a Ti mesmo• (83).

Es un desarrollo gradativo que culmina con las levitaciones que padece el santo, en este mismo epígrafe:

> •Bien escriviste, Thomás, del sacramento del mi cuerpo, e bien determinaste e declaraste la cuestión que te encomendaron, segund que onbre de aquesta vida puede entender e declarar• [...] Después el Doctor sancto, fincando en la oraçión, fue visto estar alçado de tierra cuanto un cobdo puesto en el aire, la cual maravilla vieron el Prior del monesterio e otros muchos fraires; por lo cual, certificado el Doctor sancto de la verdad de la cuestión, declaróla graciosamente a la Universidad de París, con la cual declaración todos fueron muy contentos (85)[428].

---

estó en la Gloria perdurable, enpero estude en Purgatorio quince días porque fue *[sic]* negligente en conplir un testamento que me encomendó el Obispo de París•, 78.

[428] Se entiende, así, el cierre de F. Copleston a la semblanza biográfica del personaje: •En algunos aspectos santo Tomás de Aquino se pareció mucho al profesor de leyenda (hay varias historias que se refieren a sus momentos de abstracción, o, mejor, de concentración, que le distraían enteramente de lo que le rodeaba), pero fue mucho más que un profesor de teología, ya que fue un santo, y, aunque no permitiera a su devoción y amor que se manifestaran en las páginas de sus escritos académicos, sus éxtasis y su unión mística con Dios en sus últimos años testimonian el hecho de que las verdades sobre las cuales escribió fueron las realidades por las cuales vivió•, ***Historia de la filosofía. Vol. II: De San Agustín a Escoto***, Barcelona, Ariel, 1978, página 300.

8.6.6.2.2: Las virtudes como modelo de santidad

El tercero de los núcleos, consagrado a la vida virtuosa de Tomás, ordena diversas peripecias con el fin de entramar una mínima estructura ejemplar; no son tanto las obras como los hechos los que ahora interesa subrayar; tal ocurre, por poner un caso, cuando es invitado a cenar con el rey San Luis, en una época en la que andaba urdiendo argumentos para derrotar a los maniqueos por razón; en el curso de la cena, abstraído golpea la mesa y exclama:

> «Levántate e escrive, ca concluido e vençido es manicheo» (87).

Capítulo a capítulo se desgranan las virtudes que adornan la vida del santo: la gracia de su predicación (xxi)[429], el cultivo de la humildad (xxii), la sutileza de su entendimiento (xxiii), siempre encauzado por el espíritu de Dios:

> Cuéntase que dixo una vegada a los studiantes sus familiares en secreto, non a vanagloria, mas en alabamiento de la gracia divinal, que ningún libro leyera que no le entendiesse, cuando el spíritu de Dios en sí sentía, e penetrasse la profundidad del entendimiento d'él (101).

En esta línea, se alaba su memoria o la capacidad que tenía de dictar a varios escribanos a la vez, incluso durmiendo:

> ¡O bendito tal doctor! De la boca del cual dormiendo agua tan dulçe salía e el bueno escrivano en scripto lo cogía (103)[430].

En el xxiv se trata de la caridad, en el xxv de la misericordia y del desprecio de los honores, para dedicar el xxvi a describir la especial disposición de su cuerpo, que, en el xxvii, va a merecer el prodigio de la estrella que se inclina sobre él, anunciando su muerte.

---

[429] Y es importante el rechazo a las artes elocutivas como soporte de su sistema de predicación: «ca el su sermón al pueblo non era ponposo e curioso e en palabras de sabiduría humanal, mas era en demostrança e predigaçión de la verdad e de virtudes, ca él dexando las palabras curiosas e afeitadas, proponía e predigava a los fieles cosas morales e provechosas a la salud de las almas, segund la cualidad e capaçidad de los oidores, e la sotileza de las cuestiones guardávala para la escuela de los sabidores, ca sabía el Doctor sancto que segund la cualidad e la condiçión de los oidores ha de predigar el predigador», 94.

[430] Y que recuerda al modelo de «sabidor» que se había perfilado en torno a Julio César: I, pág. 661, n. 420.

justo cuando se dirige a participar en el concilio que convoca Gregorio X para combatir los errores de los griegos; un «pasamiento» que se describe, con toda suerte de signos piadosos, ya en xxviii, amén de una explicación del valor numérico de su edad:

> Conveniente cosa fue que acabasse el sancto Doctor cuarenta e nueve años e a los çincuenta passasse al jubileo de la sancta alegría para sienpre (116).

El último núcleo narrativo, como si se pretendiera reproducir la intriga del primero, recoge las tensiones que se suceden a la muerte del santo; había muerto en un monasterio cisterciense y los miembros de la orden protestan porque quieren quitarles el cuerpo; el pleito sólo se resuelve por especial iluminación del papa:

> «A ti e a la tu Orden di el sancto cuerpo, mas porque la cabeça de tan gran doctor non sea divisa del cuerpo, yo, por actoridad apostolical, te otorgo e te dó la su cabeça, archa de la celestial sabidoría» (136).

Como se comprueba, se trata, entonces, de un producto hagiográfico pensado para mantener viva la memoria de uno de los dominicos más célebres de la orden y, al mismo tiempo, convertirla en modelo de imitación, quizá también en medio de acceso a su sistema de conocimiento, que por algo es autorizado, por dos veces, por el mismo Jesucristo.

8.7: LOS TRATADOS DE ESPIRITUALIDAD

Conviene engastar, en los dos últimos decenios de la centuria, la composición de un pequeño grupo de obras que, lejos de la pretensión catequismal que había guiado al resto de opúsculos de carácter religioso, promueve análisis más profundos de la fe cristiana desde planteamientos puramente devocionales, cuando no ligados a un amplio abanico de lecturas piadosas, vertidas en tratados que persiguen, sólo, dejar testimonio de la actitud religiosa de sus redactores. Se trata de las mismas razones que movieron a don Juan Manuel a componer su *Tractado de la Asunçión de la Virgen María* (§ 6.4.3), aun dentro del ámbito de la apología, o a don Pero López de Ayala a embarcarse en su *Rimado*; y es importante la mención de estos dos autores, porque esta actitud de revisión espiritual se convertirá en un rasgo ideológico de la aristocracia cuatrocentista que se acerca, poco a poco, al dominio de las letras: recuérdense los casos notorios de don Íñigo López de Mendoza, de Fernán Pérez de Guzmán o el más llamativo, si cabe, de don Pedro Fernández de Velasco, conde de Haro, que funda una exquisita biblioteca para el cuidado de almas penitentes como la suya; con todo, en el siglo XIV este proceso de definición de una religiosidad interior sigue siendo asumido por eclesiásticos como el agustino Bernardo Oliver, autor de una *Excitatorium mentis ad Deum* (Escorial, b-III-2), traducida en el siglo siguiente con el título de *Espertamiento de la voluntad a Dios* (Escorial, b-II-19)[431]. Se trata, en fin, del siglo en que se siembra la semilla del movimiento que ha dado en llamarse «devotio moderna»[432], uno de cuyos inspiradores será precisamente el dominico alemán fray Juan Tauler, que gozaría, en la España del siglo XVI, de predicación tan notable como la que se concedió al mismo Erasmo[433].

8.7.1: *Fray Pedro Fernández Pecha*

Corresponde, de todos modos, a fray Pedro Fernández Pecha, el fundador de los jerónimos en España, fijar una de las valoraciones más sólidas y originales de estas revisiones espirituales. La reconstrucción de su vida y la edición de su única obra se deben a Á. Custodio Vega[434], quien rescató numerosos documentos en el Archivo de Guadalajara sobre la familia de este acendrado visionario: el de los Pecha fue un linaje conectado al infante don Enrique, el hermano del Rey Sabio; precisamente, el padre de fray Pedro brilló como cortesano junto a Alfonso XI, de quien era Camarero mayor.

---

[431] Véase *Tractatus contra perfidiam judaeorum*, ed. de F. Cantera Burgos, Madrid-Barcelona, 1965.

[432] Surgida en la segunda mitad del siglo XIV en los Países Bajos e inspirada por pensadores como Gerardo Groote, Florencio Radewinjs o Tomás de Kempis, y que cuaja en congregaciones como los Hermanos de la Vida Común o los Canónigos Regulares de Widensheim; compases previos de la Reforma que sufrirá la Iglesia ya en el siglo XVI; véase García Villoslada-Llorca, «El movimiento de Reforma en los Países Bajos», págs. 545-564.

[433] Véase Luis G. Alonso Getino, «Taulero en España», en *El iluminado doctor fray Juan Taulero. Las Instituciones divinas y otros tratados en prosa y verso*, Madrid, Biblioteca Clásica Dominicana, 1922, págs. xxx-xlvi. De este místico teutónico se ha ocupado Teodoro H. Martín, con la ed. de sus *Obras*, Madrid, Universidad Pontificia-F.U.E., 1984, quien señala: «Los conflictos entre papas y emperadores no eran indiferentes a los cristianos europeos. Se manifestaban por todas partes deseos de reforma en la Iglesia con la llegada de los "tiempos nuevos", o comienzos del siglo XIV, que se acentuaron con el desgarramiento del cisma hasta el 1417», pág. 93.

[434] «Los *Soliloquios* de fray Pedro Fernández Pecha, fundador de los jerónimos en España», *CD*, 175 (1962), págs. 710-763.

un puesto en el que le iba a sustituir su hijo, que continuó desempeñando este cargo con Pedro I; sin embargo, no pasaría mucho tiempo sin que se retirara a la ermita de Nuestra Señora de Villaescusa, junto a otro individuo tan piadoso como él, Fernando Yáñez de Cáceres; imitaban a unos eremitas italianos que habían ganado fama de santidad entre el pueblo por la dura disciplina a que sujetaban sus vidas, aunque acabaran siendo reputados como heréticos sospechosos; para evitarlo Pedro Fernández Pecha, apoyado por su hermano Alfonso, a la sazón obispo de Jaén, conseguirá que Gregorio XI apruebe la constitución de una Orden nueva, de la que sería titular San Jerónimo y que se regiría por la regla de San Agustín.

8.7.1.1: Los *Soliloquios*

Tal es el origen del único opúsculo que debió de componer fray Pedro Fernández, tras ser nombrado superior de la nueva Orden: se trata de los *Soliloquios entre el alma y Dios, y el alma consigo misma,* una especie de guía religiosa, redactada quizá para promover exámenes de conciencia, que adopta, en todo momento, el patrón de las *Confesiones* agustinianas[435]. Lo cierto es que fray Pedro no los divulgó, ya que fueron hallados a su muerte y luego estuvieron sometidos a incierta peregrinación; parece que se prestaron a algún noble del siglo XV, pero pronto se dieron por perdidos, hasta que el P. Vega se interesó por dos códices escurialenses (a-II-17 y a-IV-9) sobre los que Zarco ya había llamado la atención como sospechosos de conservar esta importante obra.

8.7.1.1.1: El primer *Soliloquio:* la búsqueda de Dios

El texto que forma el primero de los libros descubre un proceso de oración continua, a través de un tenso monólogo sostenido con Dios en el que todo cabe: la penitencia, la imploración de misericordia, las preces de clemencia para ganar la salvación. Aunque el opúsculo carece de cualquier división textual, fray Pedro construye una especie de díptico, con un primer plano en el que aparece el alma dolorida, explorando su condición pecadora, y con uno segundo en el que manifiesta su esperanza en una redención fiada a la bondad de Dios; cada uno de estos niveles acoge tres núcleos que permiten mostrar, aun sin el gobierno de la lógica, una cierta ilación de ideas:

---

[435] Señala el P. Vega: «El modelo que parece sigue e imita, sin decirlo, es San Agustín, así en las *Confesiones*, cuando se dirige a Dios en forma de soliloquio, como los que en este tiempo corrían a su nombre, hechos con trozos de los del Santo y de otras obras suyas, compuestos en el siglo XIII por Hugo de San Víctor, y que en este mismo siglo XIV fueron traducidos tres veces, que sepamos al castellano», pág. 723. Recuérdese que en el códice de Santo Domingo el Real en que se conservan los relatos de hagiografía monacal, estudiados en § 8.6.4, aparece un *Diálogo entre el Hombre y el Alma* de Hugo de San Víctor entre los fols. 193*r*-208*v* y 211*r*-213*r*.

---

1. Aflicción del alma.
2. Reconocimiento del pecado.
3. Penas del infierno.
4. Misericordia de Dios.
5. Renuncia del pecado.
6. Oración y arrepentimiento.

El alma aparece, desde el primer momento, transida por la aflicción, luchando por encontrar a Dios, sólo con el entendimiento, perdidas las otras dos potencias, la memoria y la voluntad, en el olvido en que ha tenido a su Creador y en la complacencia que ha prestado a una naturaleza, corporal y pecadora, en donde ha vivido como en una cárcel y en donde ahora se siente morir; ajena, hasta entonces, al amor divino, como si despertara de una enfermedad en la que había permanecido sin darse cuenta, el alma clama:

> Fabla, Señor, e sana el tu moço. Toca el lugarejo, e resucitará el muerto. Llame la tu boz e despertará el que duerme (732).

Pero confía ciegamente en la misericordia de Dios, con una energía que no encuentra en sí misma, sino en unas palabras de redención que recuerda para seguir buscando, para poder hablar:

> Pues ahé que te pido, dame; ahé que te busco, depárateme; ahé que te llamo, ábreme. ¿O para qué dexiste estas cosas, si non para que se fiziesen, o para qué las prometiste, si non para las cumplir? Pues, ¿por qué razón a mí que las fago, te detienes, que non me las cumples? (733).

Sólo esa fuerza le alienta a esperar, a aguardar a que el Señor se fije en él:

> Estaré quedo a la puerta, callando, perseverando, fasta que Tú abras. Pues vey Señor, lo que te conviene. Ca, muerto o vivo, aquí seré fallado *(íd.)*.

Descendiendo a la más profunda de las humildades[436], encuentra razones (como tantos santos en sus plegarias) para implorar la bondad de Dios y solicitar que lo libre del pecado, ayudándolo a luchar contra el demonio:

> Heme yo aquí mudo, que callo la tu alabança; heme aquí sordo, que no oigo tu palabra; heme aquí ciego, que non veo las tus carreras. Cata, Señor, que dó boces e te llamo: atiende un poco e sáname enfermo. Fazme que fable palabras de vida; fazme que oiga tu boz saludable; fazme que vea las tus carreras de justicia, porque andando por ellas con perseverancia, llegue a ti, fin del mi deseo (735).

Tensada el alma por esta lacerante petición de vida, da comienzo un examen de conciencia que asume, con todas las implicaciones posibles, la condición del pecado:

> ¿Qué faré, mezquino, o qué será de mí, que só en tan gran tribulación e en tan grand cuita e en tan grand angustia, que non me sé dar consejo, nin qué cobro ponga? *(íd.)*.

Sólo le son ciertas las «debdas» que tendrá que pagar, a pesar de un arrepentimiento que se vuelca en la confesión de terribles y graves faltas, con una exposición que habrá que considerar más despliegue de situaciones tópicas que de hechos reales[437]; distinto es que su voz logre comunicar la más sincera de las atriciones:

> Fállome fecho e criado de otro, e después redemido de ese mesmo, e deverme todo a él, e só enagenado por las mis malas obras, por las cuales me metí en servidumbre del pecado, e non me puedo dar a aquel que me devo (735-736).

La confesión comienza con una revisión de su vida espiritual, de lo que ha hecho con esa alma, noble cuando la recibió de

---

[436] «Entre los tus siervos seré yo el más chiquiello e siervo d'ellos. Esta honra quiero, e trabajar por ellos, helo por folgura. Seer d'ellos amado, helo por deleite», 734.

[437] Así lo señala el P. Vega: «Al confesar sus faltas de la vida pasada, el santo fundador de los Jerónimos, como San Agustín, como San Anselmo, como San Buenaventura, como todos los santos, en una palabra, acentúa el tono de gravedad de sus pasadas culpas, sin que por eso se le pueda acusar de falsedad o de insinceridad», pág. 724.

Dios[438], y que, ahora, al devolvérsela, se halla despojada de su memoria, de su entendimiento, de su voluntad; por ello, concreta acciones[439] y remite, en lo que sería la parte más original, a su pasada experiencia de cortesano; no hay nombres ni fechas, pero sí situaciones que pueden reconocerse fácilmente:

> Después que me fizo nascer en el mundo, diome algos que despendiese, e de que me mantoviese. Diome, otrosí, compaña que regiese e mandase e governase. Diome dignidad e parte de poderío entre los omes. Diome la su santa ley [...] Diome, otrosí, cuerpo con que todas estas cosas obrase. Diome, otrosí, raçón por la cual me guiase... (737).

La confesión representa un descenso hacia el fondo más oscuro del pecado; no hay falta de la que no se acuse ni mala intención que no hubiera deseado:

> E procurava yo cuanto más podía contra honestad e contra justicia de mala parte [...] E lo que non tenía nin lo podía aver, cobdiciávalo con toda llanera voluntad [...] La compaña que me dio que rigiese e mandase e governase, el regimiento fue dessoluto e desordenado [...] El mandar fue ocuparlos en las cosas que yo me deleitava, quier fuesen justas, quier non. E algunas vegadas, si eran segund justicia, como quier que pocas, esto era por ventura, e más las fazía por el deleite de la cosa e por la vanagloria, que non por el bien de la justicia (738).

Y si esto sucede con la justicia por la que debía haberse regido, lo mismo ocurre con la humildad o con la castidad, por las que debía haberse gobernado. Todas las acciones le son contrarias, como reconoce con abrumadora desolación:

> Ca los mis contrarios son muy muchos e muy sabidores e muy sotiles, e andan muy afincados en el pleito. E demás, lo que es peor, que tienen verdad (740).

En la línea de tantas escenas de las *Vitae Patrum*, asiste a su juicio final; siente, junto a sí, la presencia de Satanás con toda aquella compañía que, con tanto éxito, le había tentado; una vez más, y como hiciera don Pero López de Ayala, evoca situaciones reales que por sus cargos en la corte podía haber conocido; imagina, con términos de gran realismo, alzarse contra él un duro proceso:

---

[438] «E non lo puedo fazer, ca destruí el ánima desenformándola de la su imagen, en la cual él me la havía dado enformada, e yo enforméla en forma de aquél, en subgeción del cual agora só metido», 736.

[439] «Enfingí pensamientos, gestos, palabras, obras, significando, fablando, faziendo unas cosas por otras con entención doble, e así se perdió la simpleza e pureza de la consciencia», 736-737.

> E yo, mezquino, non sé qué diga nin sé qué faga. Non puedo negar la verdad, nin puedo contradecir los testigos. Non puedo desechar los jueces, nin corromperlos por dones nin por falagos. Non tengo de qué pague las debdas que me alcançan por la cuenta, nin tengo de qué nin con qué fazer emienda d'ello (741).

Desde el terror que le causa ese tribunal, convoca a la penitencia en su ayuda, para alejar la vívida representación de las penas eternas, de las horribles compañías que allí habitan. Y sin embargo nada de esto ha pasado todavía; sólo lo imagina porque presiente que ésa será la sentencia que se dicte contra su alma; éste es uno de los momentos más tensos del monólogo; con una rápida estructura de preguntas y respuestas muestra la angustia y la vacilación que le domina:

> Pues, ¿qué será? Alguna cosa es de fazer. ¿Cerrar razones, pedir sentencia e rescibir juicio, ca el término se allega a más andar? ¿Encerrar razones? No oso, ca non tengo por mí presta razón en que me esfuerce. ¿Pedir sentencia? Tampoco, ca sé que será contra mí. ¿Rescibir juizio? Menos, ca tan solamente pensarlo es ravia e muerte, porque sé que será contra mí. ¿Negar el fecho? Non puede ser, ca manifiestamente se prueba. ¿Desechar los testigos? Tampoco, ca dignos son de creer. ¿Escepción? Non la sé nin ay tiempo de ser rescebida (744-745).

Sólo cuando ha llegado a ese estado de pura aflicción, percibe una tenue luz de esperanza; si se encomienda a la misericordia de Dios, logrará que estos jueces le den la apelación, pero, antes, tiene que proceder a una confesión aún más rigurosa, por verdadera:

> Señor, pequé ante Ti e fiz' muchos males todos los días de la mi vida. Ca desque supe e pude, te fiz' muchas ofensas loca e atrevidamente con gran osadía e con grand sobervia... (746).

Tiene que abrir, de nuevo, los ojos de su entendimiento para contemplar la profundidad del mal en que había caído, con una oración en la que va a asomar la última de las líneas de este desarrollo:

> Oye, Señor, la mi oración, e entiende el mi ruego. E apresuradamente, ca mi tiempo se acerca e só en gran tribulación e só en dubda de la mi vida (749).

Pero el alma, una vez que ha encontrado el sentido de la verdad que Dios descubre en su entendimiento, duda de todo, y esa vacilación es el único medio de despojarse de la falsa naturaleza que constituye el pecado:

> Onde, Señor, ruégote [...] porque sea a mí declarada la verdat de lo que yo he de fazer, e de lo que devo dexar, sobre las cuales obras principalmente está fundada la dubda de la mi vida en las obras de fuera. Dubdo, otrosí, en los talantes, de dentro de los cuales aquellos proceden (750).

La estructura es eficaz: las «dubdas de fuera» permiten conformar una especie de «regimiento corporal» en el que va repasando, con minuciosa escrupulosidad, los distintos comportamientos en que se han manifestado sus acciones: no sabe si comer mucho o poco, lo mismo le sucede con el dormir o el vestir o, incluso, si debe procurar remedios para su cuerpo con medicinas y con físicos.

Vacía ya de sí misma, el alma enhebra, una tras otra, varias oraciones, pero desde el nuevo entendimiento que ha surgido de ese continuo estado de aflicción y de arrepentimiento padecidos:

> Rogámoste, Señor [...] que mudando los nuestros propios quereres en la afirmación determinada de la tu voluntad, que resplandescas en los nuestros entendimientos por lumbre de sabiduría, porque, alumbrado el ojo del nuestro entendimiento de lumbre de justicia e de discreción segund verdad, seamos enseñados a andar en las carreras de la tu general justicia por las sendas de las obras espirituales especiales [...] porque nós, alumbrados de Ti, verdat e sabiduría, andantes por Ti, carrera de justicia, vayamos a Ti, vida de gloria e bienaventurança, amén (752).

Con esos nuevos «ojos» se dirige a la Virgen, a Jesucristo (en su calidad de figura humana y conocedora por tanto del mal que se ha explorado) y a Dios, por último, para insistir por su salvación.

Básicamente, este tejido discursivo proviene de las *Confesiones*, como ya se ha apuntado, pero nada de particular tiene cuando la regla jeronimiana asume la de los agustinos; lo importante es comprobar el modo en que Fernández Pecha adapta a sus personales circunstancias, o a su conocimiento del mundo, toda esa materia de honda religiosidad para tensarla aún más y convertirla en cauce de acercamiento a Dios.

8.7.1.1.2: El segundo *Soliloquio*: la disputa con el Creador

Aun con la misma intención, el segundo de los monólogos adopta la forma de una disputa mantenida por la criatura con su creador, con una sola demanda en juego, la de poder alcanzar la misericordia divina. Otro es el tono ahora; hay una estructura más dramática; la criatura se presenta ante Dios, se queja y, en virtud de los dones con los que ha sido criada, reclama que se le perdonen los pecados:

> Mas en la tardança pienso que quieres contienda. Pues, si así es, contender quiero contigo en juizio por razón, e aún, si ansí es, contender quiero contigo en juizio por derecho (755).

Y de esto se trata, de un tenso razonamiento sobre las cualidades con que el alma ha sido creada y los bienes para que ha sido destinada; hay toda una serie de recursos dialécticos para avanzar en este desarrollo conceptual:

> Pues consentido as en el juizio, que venga aí la misericordia, ca sé que non echarás la verdad [...] E será suave e mansa a mí la tu justicia, afirmando paz con la mi consciencia (756).

Éste es el aspecto más singular de este segundo libro, las múltiples formas que ensaya el discurso de la criatura, con toda suerte de construcciones oracionales que revelan esas distintas vías de profundización en la fe; tal es el sentido que tienen las continuas interrogaciones:

> ¿O de quién aprendió a alcanzar perdón el que humilldosamente lo demanda, si non de Ti, que lo alabaste en el siervo que perdonó al consiervo la demanda e condenaste al contrario? ¿O si ay cosa loadera, que en Ti non aya o non sea fallada? ¿O cosa denostada, que de Ti non sea del todo esquivada? [...] ¿O si nos mandarás Tú pedir cosa que non nos quieras Tú otorgar? (756).

La riqueza discursiva aprovecha técnicas sermonísticas para intensificar un texto continuamente salpicado por pasajes escriturarios, que lo que pretenden es reproducir el modo en que un pensamiento interior va encontrando argumentos y esgrimiendo objeciones que imagina formuladas por su disputador:

> Pues yo ya diré *Confitebor adversum me justitiam tuam Domino*, por alcançamiento de perdón, para que pueda dezir *Et tu*

> *remisisti impietatem peccati mei*. Pues abonda aquesto de los pecados, si quieres, si non, si mucho me afincas, dezirte he yo *Quare me posuisti contrarium tibi?* O si me fize yo mesmo tu contrario, ya pésame de pecar e propongo de lo non fazer (757).

Toda la tensión del debate se conduce a un punto en que la criatura sabe que aquello que pide depende de sus obras:

> Mas ¿para qué andaremos en grandes e luengas contiendas, si quieres de todo en todo merescimientos e dices que del todo son necesarias obras buenas? (758).

Detenido el hilo de su razonamiento, el alma se abisma en una larga serie anafórica en la que la criatura requiere los sufrimientos de Cristo para impetrar un perdón que se fía a las imposibles antítesis que se desvelan:

> ¡O, miénbrate que descendiste a la tierra a sufrir estrechura en el vientre de la tu madre...! ¡O, miénbrate que en nasciendo sufriste amargura, por que yo oviese después de la muerte folgura! ¡O, miénbrate que nasciste en este mundo para morir, por que muriendo yo pudiese en el otro subir para bivir! (758).

No pueden ser otros los merecimientos que la criatura manifiesta a su creador:

> Pues piensa, Señor, que ay merescimientos asaz, que abondan la mi demanda. Ca, como quier que Tú padeciste esto todo, a mí me diste el fruto de la virtud del merescimiento (759).

Sólo entonces encuentra nuevas fuerzas para seguir argumentando, para allegar respuestas que el creador no pueda rebatir, como que son suyas, al igual que ella misma:

> Pues da salvación a mí, que só tuyo, ca esto non me lo puedes negar, ca por prescio de Ti mesmo me compraste, e de la tu señal só señalado, e atitulado só del tu nombre (760).

Y cuando parece que se alcanza una determinación, la criatura se encuentra de nuevo sin ideas, reducida al fervor de la oración con la que implora la misericordia del Señor:

> Mas si aquesto aun non me abonda, llamo en mi ayuda simplemente a la tu gracia e a la sobreabondancia de la liberalidad de tu bondad, en aquel grado en el cual non es menester de

> acaescer ningún merescimiento [...] Ca comprásteme antes que me fizieses e non por menos precio que por Ti mesmo, e comprándome, fezísteme, non seyendo. E alimpiásteme de la suziedad del pecado en que nascí enbuelto, non lo demandando (762).

Las ideas son similares a las del primer libro; el alma había olvidado todas las atenciones con que su creador la había formado; de eso es de lo que se confiesa y de lo que, en suma, se arrepiente:

> Dime a mis fallescimientos segund la mi vanidad. Concordé con los talantes. Farté los mis apetitos. Enbolvíme en la suciedad de los pecados (762).

Dios se comportó con piedad, corrió tras el alma, la acogió y, aun otra vez caída en el pecado, la volvió a levantar, para que, al fin, ella pudiera alabar la infinita misericordia del creador:

> Perdona los mis pecados por tu misericordia, encontrando la verdad de mi confisión [...] Dame gracia que faga la tu voluntad, cumpliendo los tus mandamientos e los tus consejos, porque merezca gloria, en la cual gloria, viviendo para siempre alabándote, te honre gozando en la visión de tu saludable vista (763).

Ésta es la conclusión a que llega este segundo monólogo que vuelve a mostrar la honda piedad y el místico fervor con que este buscador de Dios se apartó del mundo, encerrado en un doloroso proceso de contemplación del que quiso, aun como fugaz muestra y quizá para revelárselo a sí mismo, dejar esta constancia escrita[440].

8.8: LA CUENTÍSTICA Y LA LITERATURA SAPIENCIAL

El desarrollo de la cuentística en el siglo XIV sufre una extraña evolución, una vez que don Juan Manuel, con el *Libro del conde Lucanor* (§ 6.3.2), produjera la última, y la más importante, de las recopilaciones de «exemplos» de carácter sapiencial, claramente influida por el diseño político y religioso del «molinismo». Ocurre, así, que, a lo largo de esta centuria, apenas hay género literario que deje de aprovechar la eficacia comunicativa de las formas ejemplares, pero sin que ello supusiera la formación de colecciones concretas; cuando menos, sólo una puede ser ubicada en la segunda mitad del siglo: el *Libro de los gatos*. Y, sin embargo, crónicas, *romances* prosísticos, poemas morales y alegóricos, sermones y tratados religiosos apoyan su trama referencial en estas breves piezas discursivas, con una amplia serie de posibilidades: o sirven de complemento a los propósitos ideológicos enunciados, o revelan metafóricamente aspectos de la caracterología de los personajes, o apuntan desenlaces narrativos, o contribuyen a captar la voluntad de los receptores y a conducirla por el estrecho cauce de la moralización o de la enseñanza doctrinal. En verdad, estas dos líneas (después de la labor recreadora de don Juan Manuel y de Juan Ruiz) son las que acaban prevaleciendo, por encima de otros intereses, como lo demuestran el *Libro de los gatos*, una obra asociada a la predicación, o el *Viridario*, una compleja guía de carácter espiritual.

---

[440] Teodoro H. Martín, en la «Introducción» a las *Obras* de Juan Tauler, indica: «Otro factor de aquella crisis fue la diversidad de grupos religiosos entre laicos, consecuencia del desprestigio clerical y las diferentes interpretaciones del franciscanismo [...] Así nacieron los "amigos de Dios", fenómeno interesantísimo en la historia de la Iglesia», págs. 79-80.

8.8.1: El *Libro de los gatos*

El *Libro de los gatos* puede ser considerado, entonces, como el único ejemplar de la cuentística castellana del siglo XIV[441]. De su talante, da cuenta el hecho de que se conserve en el mismo ms. en el que figura el *Libro de los exenplos por a.b.c* de C. Sánchez de Vercial[442]. En sí, se trata de una libre selección de las *Fabulae* del normando Odo de Chériton[443], el famoso sermoneador vinculado a la Universidad de París y visitante de España hacia 1224[444]; es posible que este ***magister*** fuera dominico y que su labor se conectara, de este modo, con el espíritu de predicación impulsado por el Lateranense IV[445]; conocedor de la tradición clásica, para la formación de su «exemplario» aprovecha materiales localizados en la fabulística grecolatina (el caso de Aviano o de la tradición del ***Romulus***), pero complementados con líneas temáticas de carácter orientalizante, que pudo conocer en el largo período en que ejerció su magisterio en Palencia y en Salamanca (precisamente, en cinco de las ***Fabulae*** aparecen alusiones a referencias sociales o a circunstancias históricas ligadas al ámbito peninsular)[446]; con todo, a Chériton sólo le interesaba la estructura narrativa del «exemplo» para convertirla en asiento de una dura crítica contra los estamentos religiosos (§ 8.8.1.4.1) y seglares (§ 8.8.1.4.2), en la que deja entrever su sólida formación predicatoria; quizá, esa fácil adaptación del esquema argumental para una función de adoctrinamiento sea la causa del éxito de las ***Fabulae***, conservadas en una larga veintena de manuscritos y en diversas traducciones.

---

[441] Y eso si se admite la fechación de su último editor, Bernard Darbord, *Libro de los gatos*, París, Séminaire d'Études Médievales Hispaniques de l'Université Paris-XIII, 1984, que esgrime razones de arcaísmo lingüístico para encuadrar su composición en el marco de 1350-1400, véase pág. 31. Esta edición va precedida de un completo «avant-propos» de D. Devoto (págs. 7-27) en que revisa todas las posturas críticas que, hasta la fecha, se habían acercado a este curioso «exemplario». Darbord recoge las conclusiones del análisis que practicara «Sur la structure allégorique de l'exemple», *CLHM*, 6 (1981), págs. 81-109: «Nous pouvons en conséquence conjecturer que L.G. a été écrit entre 1350 et les premières années du XV^{e} siècle», pág. 92.

[442] Se trata del BN Madrid, 1182. Las dos obras fueron editadas por John E. Keller la primera en 1958 y la segunda en 1961, ambas en Madrid, C.S.I.C. (Clásicos Hispánicos). Debe marcarse como *A*, pues recientemente, M.ª J. Díez Garretas ha dado a conocer «El *Libro de los gatos*: fragmento de un nuevo manuscrito», *Actas VI Congreso AHLM*, I, págs. 571-580, por tanto *B*; se trata de la guarda de un cuadernillo con un pleito, conservado en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, en donde aparecen copiados dos «exemplos» (el de la mariposa y el del águila y el cuervo) que permiten «pensar en dos versiones distintas del texto latino, en las que la utilizada por el copista de (B) parece seguir más fielmente el texto latino, añadiendo algunas omisiones de (A) y aclarando frases que el copista de (A) no entendió», pág. 576.

Esta adaptación castellana del «exemplario» no es completa, por cuanto, en la versión conocida, se suprime el prólogo y se reducen los epígrafes de 75 a 58 (que dan acogida a 64 cuentos), posiblemente por problemas de transmisión textual, pues las omisiones se localizan al comienzo y, sobre todo, al final del texto; además, la colección castellana añade el «Enxienplo del fraire» (xliii) y la segunda parte del «Enxiemplo de los dos conpaneros» (xxviii).

8.8.1.1: Los *gatos:* el enigma de la titulación

La crítica, más que del contenido del «exemplario», se ha ocupado de los extraños *gatos* que se agazapan en el título; audacia e ingenio interpretativos no han faltado desde que G. T. Northup, en 1908, postulara un error paleográfico y propusiera enmiendas como «quentos» o sugiriera una abreviatura del nombre del propio autor «Magister Ottonis»[447].

---

[443] Un aspecto que la ed. de B. Darbord permite apreciar de modo especial, pues ofrece el texto castellano acompañado del latino según la ed. que fijara L. Hervieux en el Tomo IV de ***Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du Moyen Âge***, París, Firmin-Didot, 1896 (reimp., Hildesheim, Gerg Olms Verlag, 1970).

[444] Es más: ***magister*** de los ***studii*** de Palencia y de Salamanca, como ha demostrado, con pruebas documentales, Enzo Franchini, en «Magister Odo de Chériton, ¿profesor de las Universidades de Palencia y Salamanca?», ***RPM***, 2 (1998), págs. 79-114.

[445] Es clásico el estudio de Albert C. Friend, «Master Odo of Cheriton», ***Sp***, 23 (1948), págs. 641-658.

[446] Véase E. Franchini, art. cit., págs. 100-103, quien apunta que también la última obra de Chériton, la ***Summa de penitentia***, «está basada en la famosísima ***Summa de penitentia*** del dominico español San Raimundo de Peñafort», pág. 104.

Poco convencidos por esta aclaración, otro grupo de investigadores indaga en el valor alegórico de la palabra[448]: de este modo, Lida recordaba cómo don Juan Manuel aplicaba a los beguinos o begardos tal término en el Ex. XLII[449]; por su parte, G. T. Artola ha buceado en el ámbito de la literatura oriental en busca de similares acepciones léxicas[450], mientras que W. Mettmann exhumaba un *Planto de España*, aljamiado, en el que aparece el valor de «gatos relijiosos»[451].

Otras razones etimológicas se han barajado: el arameo *agadta* o el rabínico *agada(h)* (narración)[452], el latín *catus* ('inteligente'), el árabe *khatta* (y los próximos *gat'ah* y *ghatta)*, con el significado de 'cuento'[453], o bien *qattu* ('mentir'); al latín se ha acudido para hacer derivar *gatos* de una mala lectura de *gatones* (o sea, «cuentos conectados con la tradición de Catón»)[454].

Por otra parte, H. O. Bizzarri ha intentado una interpretación polisémica de la enjundiosa palabra, amparándose en la ambigüedad sígnica del *Libro de buen amor*[455], mientras que C. E. Armijo aproxima el vocablo al campo semántico del «mal»[456], identificando el término «gato» con 'diablo'[457], en la que no será la última propuesta.

---

[447] Véase «*El libro de los gatos,* a Text with Introduction and Notes», *MPh.* 5 (1908), págs. 477-554. También B. Taylor habla de un error paleográfico: «The Tale of Aesop the Cat, or the Title of the *Libro de los gatos*», en *Forum for Modern Languages Studies*, 25:2 (1989), pág. 173, pero señalando que el códice latino estaria encabezado por la frase «Incipit libellus fabularum Aesopi cati», considerando que *cati* abreviaría una expresión del estilo de «C[ivis] Atti[ce]».

[448] Siguiendo en ello el parecer que expresara M. Menéndez Pelayo; véase sus *Orígenes de la novela*, Madrid, CSIC, 1962, pág. 166.

[449] M.ª Rosa Lida de Malkiel, «¿Libro de los gatos o libro de los cuentos?», *RPh*. 5 (1951), págs. 46-49.

[450] «*El Libro de los Gatos:* an orientalist's view of its title», *RPh*, 9 (1955-1956), págs. 17-19.

[451] «Zum Titel *El Libro de los Gatos*», *RF*, 73 (1961), págs. 391-392.

[452] Recordado por Louis G. Zelson, «The title *Libro de los Gatos*», *RR*, 21 (1930), págs. 237-238.

[453] Estos dos valores los ha propuesto John E. Keller, «*Gatos not quentos*», *Studies in Philology*, 50 (1953), págs. 437-445 (reed.: *Collectanea Hispanica: Folklore and Brief Narrative Studies*, ed. de D. P. Seniff y Mª. I. Montoya Ramírez, Newark, Juan de la Cuesta, 1987, págs. 31-39).

[454] J. M. Solá-Solé, «De nuevo sobre el *Libro de los gatos*», *KRQ*, 19:4 (1972), páginas 471-483.

[455] «Creo que el traductor [...], preocupado por las incorrecciones morales de su época, quiso titular la colección de fábulas que tenía ante sí con un rótulo que encerrase el contenido diverso de su libro», en «Nuevas reflexiones sobre el enigmático título *Libro de los gatos*», *RLM*, 4 (1992), págs. 47-55, pág. 54, trabajo con el que revisa la ponencia que presentara a las II Jornadas de Literatura Española y que publicó en *Studia Hispanica Medievalia*, Buenos Aires, Universidad Católica, 1988, págs. 13-20.

8.8.1.2: El *Libro de los gatos* y la predicación religiosa

Quizá porque poco queda ya por decir sobre la titulación de la obra, la crítica va ocupándose, paulatinamente, de aspectos de mayor interés. Tal ocurre con las cinco categorías de *exemplo* que M.ª Jesús Lacarra ha identificado en el tejido textual de la obra: el *exemplum* propiamente dicho, la *fabula,* la *allegoria,* la *descriptio* y la *similitudo,* poniendo en ello de manifiesto la formación escolar de su primer autor, Odo de Chériton, así como el fondo de lecturas del que provienen muchos de los esquemas que desarrolla[458]. Se trata de una distinción oportuna, que permite, por ejemplo, intentar un análisis de las variadas formas con que los relatos se plantean; en este aspecto, el *Libro de los gatos* supera a cualquier otra recopilación de cuentos de la Edad Media y revela el aprovechamiento que su formador latino había logrado extraer de las técnicas del *ars rhetorica.* Son múltiples los procedimientos de atrapar la voluntad del receptor mediante comienzos verdaderamente singulares[459], que contrastan con la uniforme estructura con que luego se organiza el *exemplo;* un rápido examen de los primeros cuentos demuestra esta pluralidad de perspectivas: a) la conexión de descripción y acción narrativa en i: «El galápago, seyendo en los lugares del mar fondos, rogó al águilla...» (55), b) la primacía de la acción con el objetivo de determinar una rápida intriga en ii: «El lobo atravesósele hun hueso en la garganta, e queríase afogar» (57), c) la simple descripción de seres sobre los que se presupone un cierto grado de desconocimiento en iii: «Una ave que llaman en España el ave de Sant Martín e es ansí pequena como un ruiseñor...» (58), d) la definición de la realidad característica del personaje en IV: «Un caçador andava caçando perdiçes, e avía malos ojos, e llorávanle mucho» (60), *e)* la explicación de unas determinadas propiedades en V: «Es un ave que laman quebranta huessos, e llámanlla ansí porque los quebranta» (60-61), *f)* la fórmula de disponer el espacio imaginativo del relato desde la misma acción verbal de «contar» en VI: «Cuenta que en tierra de Tolosa, un ereje» (62), *g)* la temporalización impersonal en VII: «Acaesçió una vegada que...» (62), *h)* la rápida presentación de la realidad en VIII: «Un mançebo amava una vieja...» (64), *i)* la contextualización de la situación narrativa para enmarcar al protagonista del relato en IX: «En un monesterio avía un gato que avía muerto todos los mures del monesterio salvo uno que era muy grand...» (66), y así se podría valorar el resto de epígrafes evidenciando el cuidado con que se buscaba captar la atención del auditorio de estos *exemplos*.

---

[456] Ya sugerido por B. Darbord, al examinar las apariciones de los propios «gatos» en el *Libro:* «Bon ou mauvais, il n'est jamais sot: il est extensivement le symbole allégorique de l'intelligence mise au service du bien ou du mal», art. cit., págs. 92-93.

[457] «El mal en la literatura medieval: El *Libro de los gatos*», en *Palabra e imagen en la Edad Media,* México, UNAM, 1995, págs. 239-246.

[458] Véase «El *Libro de los gatos:* hacia una tipología del "enxienplo"», en *Formas breves del relato,* ed. de Y. R. Fonquerne y A. Egido, Zaragoza, Universidad-Casa de Velázquez, 1986, págs. 19-34.

[459] Que afectan a aspectos como la «Colocación de los pronombres átonos en el *Libro de los gatos*», tal y como ha estudiado B. Arias Álvarez, en *Palabra e imagen en la Edad Media,* págs. 113-125.

Esta variedad de puntos sirve para adaptar la fuente latina, cercana a los procedimientos de exposición escolar, a las nuevas expectativas de recepción de ese público (oidor o lector aún en el siglo XIV) al que la obra iría dirigida[460].

Diversidad de preludios, por tanto, para encauzar asuntos también muy variados[461]; la visión satírica de la obra ya fue reclamada por Amador de los Ríos[462], una perspectiva en la que ha ahondado, con acierto, H. O. Bizzarri conectando el *Libro* con el espíritu crítico impulsado por el IV Concilio de Letrán[463]; parece, así, que la selección de ideas espigadas de Odo de Chériton favorece la corrección de errores o incurias clericales sobre las que, en 1215, se había llamado la atención: por ello, el concubinato y la ignorancia son los dos principales pecados perseguidos por la severa admonición de los *exemplos;* el propio Bizzarri demuestra cómo estas disquisiciones morales promueven particulares técnicas de sermonización, en las que se apoya la estructura de la alegoría en los dos planos que ya estudiara B. Darbord[464]: el empleo de la *moralizatio* o de la *alegoresis* (xx, xxvii y xlii), la inclusión de citas o de figuras bíblicas (lii, xxxv), o la asimilación de *sententiae* que requieren un posterior desarrollo narrativo (xxiii, ix).

---

[460] Se trata, con todo, de un uso metafórico que el propio Odo de Chériton encontraba ya en una de sus fuentes principales, el *Physiologus* latino, como ha señalado C. E. Armijo: «El autor-traductor del *Libro de los gatos* es consciente de este proceso narrativo, ya que adapta el texto de Odo de Chériton a la situación histórica en la que aparece el *Libro de los gatos*, por lo que convierte al *Libro* en algo más que una mera traducción», véase «El bestiario medieval: Una clave para la interpretación del *Libro de los gatos*», en *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media*, págs. 205-219; pág. 217.

[461] Esta conexión la ha analizado de modo especial Aníbal A. Biglieri, «Poética y sentido en el *Libro de los gatos*», *AMe*, 4 (1992), págs. 21-48, incidiendo en el esquematismo de la trama narrativa para lograr transmitir, con mayor eficacia, la moralización correspondiente.

[462] Sugiriendo que convenían a «la primera mitad del siglo XIV las importantes lecciones y sátiras del *Libro de los gatos*», *Historia crítica de la literatura española*, pág. 328.

[463] Vinculado «al movimiento reformista nacido en Letrán, promoviendo una reforma en las costumbres tanto de clérigos como de legos», en «La crítica social en el *Libro de los gatos*», *JHPh*, 12:1 (1987), págs. 3-14; pág. 14.

Junto a estos procedimientos discursivos, hay otros rasgos sermonísticos de igual eficacia: la *divisio per verba* (xxiii), que implica la búsqueda del sentido verdadero a través de sus distintos significados, los diálogos, las interrogaciones o el plural abierto a los receptores que escuchan el relato[465].

8.8.1.3: La unidad narrativa del *exemplum*

Por otra parte, la estructura formal de los *exemplos* distingue con claridad el ámbito de la ficción del dominio particular de la enseñanza, como si se quisiera enfrentar ambas realidades, a fin de que el público no se quedara sólo en el nivel del *delectare* y pudiera penetrar en la severidad del *prodesse*. Por ello, no es extraño que la situación narrativa se plantee con gran rapidez, mientras que en la aplicación práctica se eche mano de semejanzas, comparaciones, cuando no de graves *auctoritates* que refuercen el asunto esbozado. A veces alternan dos narraciones (como en xxiii o xxviii), pero cada una lleva su propia enseñanza, e, incluso, cabe la complejidad —sólo en una ocasión— de que el personaje de un relato se convierta en narrador de uno segundo, como ocurre en xxxii, en el que un «ombre bueno», «letrado» por más señas, es preguntado por un caballero si en el paraíso podrá «caçar con aves e con canes», pues en su mente no cabe mayor deleite que ése; la obvia contestación del letrado arrastra al caballero a sacrílegas consideraciones, que, con entera dimensión de intriga, fuerzan esa segunda historia:

---

[464] Con los diversos procesos de «transformation bijective»: «Une fable (B) est racontée. Elle est suivie de son explication (A)», pág. 102, de «transformation injective» «Un même enseignement (SE) est figuré par plusieurs exemples (SA)», pág. 104, o de «transformation surjective»: «L'énocé d'une fable peut être l'illustration de multiples leçons», pág. 106.

[465] Como concluye Bizzarri: «En fin, dramatizaciones, preguntas, exclamaciones y rasgos homiléticos ayudan a otorgar a la lengua de las moralizaciones la gracia y viveza de la lengua oral que el predicador frecuentemente en sus sermones", véase «Técnicas del sermón medieval en el *Libro de los gatos*», *CN*, 55:1-2 (1995), págs. 101-116; pág. 114.

> E respondió el letrado: «Non lo mande Dios que los canes entren en tan fermoso lugar e tan plaçentero como el paraíso». E dixo el cavallero: «Çiertamente se oviese en paraíso canes, o aves, mucho más desearía ir allá».
>
> E respondió el letrado: «Amigo, una vegada el león conbidó a todas las otras bestias, e fizo muy grand ayantar...» (106).

A lo que sigue el relato-fábula en el que el lobo, invitado a tal banquete, reconviene la actitud de la «puerca» que no da nada por los «manjares bien adobados» si le quitan sus bellotas y «somas» (especie de harina):

> Estonçe dixo la puerca: «¿Ovo ý bellotas o somas?» Dixo el lobo:
>
> «¡Maldicha seas! ¡Qué preguntas! ¡Nunca lo mande Dios que en tal ayantar adobasen tan villes viandas!» (107).

De los paralelismos depende la efectividad de la enseñanza que desea transmitirse; al ser las preguntas del caballero y de la puerca similares, a tal individuo cumple, por ello, la respuesta con que el lobo zahiere a la puerca[466].

Una vez que la voluntad del receptor ha sido atrapada por las circunstancias de la ficción —y, sobre todo, por el entramado del diálogo, plano en que se confunden las voces de los personajes y de los oidores de la narración—, sucede la explicación significativa de las mismas:

> Esto se entiende que muchos que todas las cosas an en este mundo que podrían facer para ir a paraíso non les paresçen bien nin cobdiçian nada nin se pagan de ál sinon de somas que se entiende por pecado como luxuria, o conplazenterías d'este mundo *(íd.)*.

La estrategia del discurso narrativo giraba en torno a esas «somas» del segundo relato, metáfora de la «caza» del primero, y que adquieren aquí su verdadera significación: «somas» se hace equivalente a «pecado como luxuria». Como ya se ha señalado, a fin de intensificar la enseñanza, en ocasiones se articula un segundo nivel de moralización, apelando para ello a algún grado de *auctoritas;* aquí es la *máxima,* o sea, la Biblia:

---

[466] Algo que está en la fuente latina: «Qui ait: "Absit quod canes intrent in locum amenum"» y «Et ait Lupus: "Maledicta, quid queris? Absit quod in tali convivio tam vilis cibus apponeretur!"», 107-108.

> E d'esto se cuenta en la Santa Scriptura: ·Dios amava los fijos de Ysrael, e ellos aman a dioses ajenos, aman vinos de muchas maneras, que se entiende por pecados· *(íd.)*.

Todo está en el original latino —además de la mención del profeta: ·De hiis Osee III:· (108)—, aunque no de la misma manera. Hay cambios, en principio menores, pero que afectan a la disposición formal del relato, con eficaces recursos de literariedad en castellano, ausentes de las *Fabulae;* sólo dos ejemplos: a) el *Libro de los gatos* tiende a convertir en diálogo lo que en la fuente es estilo indirecto (·Et ait laycus qui multum dilexit cum canibus et auibus uenari:· se convierte en ·E dixo el cavallero: "Aquellos que desean caçar con aves e con canes..."·; por tanto, lo que era una mera información caracterológica, el receptor del texto del siglo XIV debe deducirlo de la frase con que el caballero desvela sus deseos) y b) en la versión castellana, el clérigo adquiere conciencia de su función de contador de historias y emplea, por ello, las técnicas expositivas apropiadas (·Respondit clericus: "Leo cum aliis bestiis semel celebrauit magnum conuiuium"· frente a ·E respondió el letrado: "Amigo, una vegada el león..."·).

8.8.1.4: Las líneas doctrinales del *Libro de los gatos*

Como ocurriera en el *Libro del conde Lucanor,* al margen de la arquitectura narrativa de cada uno de los ·exemplos·, el cuento sólo interesa como soporte de la enseñanza que transmite la ·voz· narrativa; hay, así, un recitador (punto de referencia imprescindible para posibilitar cualquier labor de predicación) que, con toda suerte de procedimientos alegóricos, se dirige a un auditorio para sacudir su conciencia y para zaherir unos usos y costumbres que pueden engastarse tanto en la tercera década del siglo XIII como en esa segunda mitad del siglo XIV en que se produce la traducción de la obra. Conviene, entonces, repasar esas aplicaciones de carácter doctrinal, porque, en ellas, se encuentra perfilada la trama moral en la que se quería interferir.

8.8.1.4.1: La sátira clerical y la enseñanza religiosa

Estos dos planos dependen de ese ·yo· recitativo que, aun correspondiendo a Odo de Chériton, se mantiene en la traslación castellana; es cierto que sólo aparece una vez, en el cuento XXV, pero esa presencia garantiza una conciencia sermonística y, a la vez, apunta a uno de los grupos a los que, de modo especial, se dirige la crítica del libro:

> Aquestos tales son religiosos falsos, e falsos pecadores, o los falsos clérigos que non quieren otra cosa de los ombres ricos, sinon tierras, o vinas, o possesiones. Onde más querría un moro o judío por vezino que non tal religioso. E si yo supiese que las vestiduras blancas me fiziesen santo, tantas me vistiría una sobre otra fasta que non pudiese más traer (93).

Ese «yo», en el que es fácil entrever la actitud de un *magister* acostumbrado a impartir lecciones, se va abriendo en diversas ocasiones hacia un plural que pretende atrapar, de forma consecuente, al estamento de la clerecía al que él pertenece; más de una veintena de admoniciones de todo tipo se lanzan contra los miembros de este estado: clérigos torpes, curas incompetentes, órdenes religiosas, obispos y demás dignidades; precisamente, el primer plural que se recorta en IV ya advierte sobre la falta de rigor en el cumplimiento de la labor pastoral:

> Vien ansí es e ansí nos contesçe a muchos obispos e muchos perlados, e a otros señores que paresçe que son buenos, e façen grandes oraçiones con lágrimas matando a los sus subjetos, e tomando lo que an a sin reçón (60).

A partir de este punto, en la primera mitad del libro, las amonestaciones contra los clérigos se suceden; hay que darse cuenta de que han sido formuladas en torno a 1225, pero los mismos argumentos aparecen en la producción letrada que inspirara doña María de Molina y, por supuesto, en todo ese amplio conjunto de textos catequismales y homiléticos que comienzan a componerse en lengua vernácula en la segunda mitad del siglo XIV. No es que apenas nada haya cambiado, sino que el espíritu reformador del cuarto concilio de Letrán sigue manteniendo su vigencia; de este modo, en el IX se recomienda que los clérigos y ordenados se aparten de las riquezas y de los cargos que pueden comprometer su vida religiosa, insistiendo, en el X, en la misma idea:

> La mosca que muerde se entiende por algunos clérigos que han benefiçios en llas iglegias, e mantiénense con ello como avarientos, e non lo quieren dar a llos pobres (68).

Por ello, se aborda el problema de la simonía en XI y, como si hubiera un hilo conductor, en XVI, se avisa del riesgo de entregar una iglesia a un capellán que puede malgastar sus bienes o contra los obispos que no reparan en confiar la cura de almas a clérigos que no son letrados; tampoco conviene lo contrario, como se indica en xvii:

> Bien ansí acaesçe que los cardenales, los arçobispos e los arçidianos gastan los capellanes e los clérigos pobres. E después vienen sus ombres e sus escuderos, e si falan alguna cosa en los huesos, gástanlo e destrúyenlo todo (79).

Quizá por ello se recomienda en xviii no conceder dignidades a clérigos y monjes que no sabrán aprovecharlas, o que serán como esos monjes de xix sólo aficionados a los deleites mundanales:

> Bien ansí acaesçe a muchos monjes que, en lugar de aprender la regla de la orden de las casas que pertenesçen a Dios, sienpre responden e llaman «carnero», que se entiende por las buenas viandas e por el vino e por los otros viçios d'este mundo (80).

Un punto de inflexión se alcanza en xxi, cuando esa «voz» predicatoria recuerda que Jesucristo encomendó sus ovejas a los obispos, pero no para que fueran perdidas por sus malos ejemplos; es el momento, entonces, de ahondar en esas situaciones y de mostrar algunas de esas costumbres: la pereza en servir a Dios (xxii), los que se acercan con falsedad a las órdenes para disfrutar de una vida regalada (xxiv), los que se ponen vestiduras blancas pero son falsos profetas (xxv), los monjes y religiosos que se acercan a los nobles para robarlos (xxvi), la carnavalesca enumeración de las órdenes religiosas (xxvii), los que oyen las vidas de santos sin aprovechar sus enseñanzas (xxx), hasta que, en xxxvi, la palabra evangélica intenta encauzar una correcta dirección de espiritualidad:

> Bien ansí faze Nuestro Señor antes que nos llama, como cuando avemos pecado, que corramos e nos pongamos so las allas. Esto faze por que nos arrepintamos, e nos guardemos de fazer mal]...] Pues hermanos, nosotros fuyamos a llas allas del cruçifixo, e leguémosnos a él por pensamiento de buenas obras, doliéndonos de la su pasión, o faziendo los sus mandamientos, e allegándonos ansí a él seremos salvos (113).

Dibujados claramente los receptores de esta trama ejemplar, todavía al final del libro se insiste en advertir sobre la soberbia (lii) y sobre el modo en que el capellán (liv) no tiene por qué aguantar los golpes de los poderosos; es más, se ridiculiza, en lv, a los clérigos y monjes que, por miedo a perder sus dignidades, no osan alzarse contra los prelados y obispos; no es que se recomiende la rebeldía o la desobediencia, pero sí se apunta la necesidad de acabar con la hipocresía y los abusos de una autoridad que debe emplearse en otros fines.

8.8.1.4.2: La crítica social: los estamentos seglares

No sale mejor parado el estado de la nobleza; es más, varias de las amplificaciones que sufre la fuente latina (y sirven de muestra los casos de xvi y xvii) acogen referencias de carácter social, en las que se denuncia la desmesura o la soberbia con que los grandes señores oprimen a sus vasallos[467], aspectos que para Chériton no debían de resultar tan prioritarios[468]. Como antes en liv, tampoco ahora se promueve rebeldía alguna para acabar con estas injusticias, pero se advierte del riesgo que corren los poderosos de perder su alma si se dejan arrastrar por la tentación de abusar de su fuerza; por ello, la continua presencia del diablo en el «exemplario» adquiere sentido en este grupo, desde que en i, referido a los humildes, o en v, a los grandes señores, se recuerde la inconveniencia de querer cambiar de estado, con razones muy próximas a las que ya empleara don Juan Manuel[469], o la peligrosidad que encierra esa posición social:

> Otrossí algunos grandes señores o algunos otros ombres que están en grand estado, que quiçá si non estuviesen en tan grand onra, non caerían en tantos pecados como caen, nin farían tanto mal como façen (61).

---

[467] Un aspecto en el que ya incidiera A. Deyermond, en «The Moralizations of the "Libro de los gatos"», trabajo que debía ser publicado en *Actas de la sesión de homenaje a John Esten Keller*, Kentucky Foreign Language Conference, abril de 1988, tal y como anunciara en *Historia y Crítica de la Literatura Española. 1/1*, Barcelona, Crítica, 1991, pág. 134.

[468] Como apunta V. Serverat, «les récits de l'ascension tendent-ils à réclamer une écriture de l'invraisemblable, tantôt le rêve mensonger tantôt les procédés obscurs de la magie. Dans une fable, située en tête de recueil, le *Libro de los gatos* nous offre una parfaite illustration pour ce que nous serions tenté d'appeler une diabolisation de la mobilité», *La pourpre et la glèbe. (Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale)*, Grenoble, Ellug-Univ. Stendhal, 1997, pág. 132.

[469] «Ansí que por derecho o por tuerto o con grandes falssedades, por fechizos o por traiciones, o por otras artes mallas, algunas veçes fáçellos sobir el diablo, e súbellos muy alto, e después, cuando ellos entienden que su estado es muy peligroso, cobdiçian estar en el estado de antes donde pidieron», 55-56.

No es la injusticia o la desigualdad lo que preocupa, sino la posibilidad de pecar en el cumplimiento de las obligaciones estamentales:

> Otrosí esto mesmo se entiende a los reys o a los señores o a los çibdadanos onrados, cada uno en su estado, que quieren tomar por fuerça algo de sus vezinos o de sus vassalos, o de amigos o de enemigos, en cualquier guisa que lo puedan tomar a los ombres a tuerto, o a sin reçón, o faz otros pecados mortales (70).

Es cierto que algunas de estas adiciones textuales pueden conectarse fácilmente con los sucesos por los que pasa Castilla tanto en la minoridad de Alfonso XI como en el período de continuas guerras que eleva al primer Trastámara al trono; así, en xvi se recrimina la actitud de los «señores» que se burlan del derecho y en xvii se sanciona el comportamiento de los reyes y poderosos que esquilman a sus vasallos:

> Ca los reys e llos señores non façen cuenta de sus labradores si non como bestias (79).

Y sin que se pretenda realizar un examen de las relaciones cortesanas, son varias las veces en que se advierte sobre los encizañadores, los malos sirvientes e incluso contra los clérigos escolares, llenos de avaricia:

> Así es de muchos clérigos escolares que van a lla corte a vezes desnudos, e con grandes calenturas e fríos e nieves, por muchos montes, por valles, e trabajando mucho, quebrantando sus carnes e sus cuerpos por cobrar algún benefiçio (67).

Es el fingimiento lo que se censura, del mismo modo que, en xliv, se critica que los nobles agasajen y cumplimenten a extraños, desatendiendo a sus vasallos:

> E llos ombres se entienden por algunos grandes ombres e señores que veen a los sus ombres e a llos sus vasallos muy pobres, e muy lazrados, e non les dan si non muy poco de lo suyo e dan a los estranos muy grandes dones e mucho suyo (125).

Con todo, el interés del *Libro de los gatos* no es articular una predicación de carácter estamental, sino desvelar los enganos con que el «mundo» impide a cualquier individuo encontrar el camino de salvación. No puede extrañar que aparezca aquí el mismo «exemplo» del unicornio (xlviii) que ya se había demostrado útil en el *Calila*, el

Barlaam o el *Lucidario* (I, pág. 912, n. 96). Básicamente, a partir del cuento xxxii las lecciones que transmite el *Libro* construyen una red exhortatoria que pretende avisar sobre los peligros mundanales que cercan el alma del hombre; quizá ello suceda porque la «voz» narrativa esté pensando ya en otro tipo de público y se configuren imágenes casi contrarias a las de tantos clérigos negativos como se habían perfilado:

> E las abejas se entienden por los doctores de la Iglegia, e por los ombres santos que conbidan a los ombres malos, e pecadores, e danles miel e flores a comer, que se entienden por que los predican los mandamientos de Nuestro Señor e de la ley, que son más dulçes que miel, e les muestran cómo se quiten de pecados (110).

En buena medida, tal pretende esta recopilación de «exemplos» y, para ello, se describe un amplio conjunto de situaciones pecaminosas y una nutrida tipología de pecadores: los que se creen muy recios pero luego son cobardes (iii); los que se acercan a los beodos, tahúres y ladrones (vii); los que se aficionan a forzar, robar y matar (xii); los que son garganteros *(íd.)*; los viejos de malas costumbres (xix); los lujuriosos (xxxii); los pecadores contumaces (xxxiii); los ricos que emplean sus bienes en placeres (xxxv) o los justos que pierden su tiempo en falsos estudios *(íd.)*; los avariciosos (xxxix y xlv); los simples por serlo y los astutos por engañar (xl); las malas mujeres (xlii) o las malas compañías (xlviii); los servidores del diablo (xlix); los que descuidan los mandamientos (l) o los que se arrepienten sólo cuando se sienten en peligro (lvi y lvii). Este casillero de posibilidades aspira a reproducir la imagen de ese «mundo» lleno de engaños («si llos ombres penssasen en este mundo qué cosa es e cómo no es otra cosa si no sueno», 116) y a proporcionar a los sermoneadores una gama variada de circunstancias, con las que poder ilustrar sus prédicas[470].

En resumen, a pesar de que en el *Libro de los gatos* casi todo sea traducción, bien puede afirmarse que contribuye con el *Libro del conde Lucanor* a dibujar el espacio necesario para que la cuentística medieval, en lengua vernácula, pueda desarrollar sus posibilidades, sin desdeñar las de ayudar a obras narrativas mayores a organizar su trama argumental.

---

[470] Resume María Jesús Lacarra: «Ningún estamento de la sociedad, desde el rey a los últimos vasallos, escapa a la mordaz mirada del traductor, quien, en una especie de *Danza de la muerte*, iguala a todos los hombres en el afán de rapiña, la afición a las riquezas y la ambición de poder», *Cuento y novela corta en España 1*, págs. 256-257.

8.8.2: *El «Viridario» o «Vergel de la consolaçión»*

Estos manuales —en lengua vernácula y con estructuras que facilitaban la difícil tarea del aprendizaje— adquirieron, ya en la segunda mitad del siglo, notable difusión, tal y como testimonia la traslación del *Viridarium consolationis* del fraile Jacopo da Benevento, que floreció en la centuria anterior, cuando llegó a enseñar en la Universidad de París[471].

8.8.2.1: Del *Viridarium* latino al *Viridario* castellano

El tratado castellano, en principio, no se desvía un punto de su fuente latina[472], que ya, en orígenes, fue atribuida a distintos autores, como San Buenaventura, Roland of Comite o Bono Giamboni; este problema lo heredan las traducciones vernáculas, que adjudican el texto a San Buenaventura, a San Pedro Pascual o a un fray Jacobo de Benavente, al que Amador de los Ríos no dudaba en hispanizar[473]; son cuestiones aclaradas, en varios trabajos, por H. O. Bizzarri: él ha revisado las distintas interpretaciones sobre la autoría de este importante texto[474], ha estudiado sus fuentes manuscritas[475] y ha perseguido la difusión geográfica de esos testimonios[476], con importantes conclusiones sobre el modo en que trabajaban los predicadores (lo que hermana esta obra con el *Libro de los gatos:* § 8.8.1.2).

---

[471] Véase Thomas Kaeppeli, «Jacopo de Benevento O.P.», en *Archivo Italiano per la Storia della Pietà*, 1 (1951), págs. 463-479. El *Viridarium Consolationis* ha sido editado en Bibliotheca Casinensis, 4 (Florilegium Casinensis, 2), Monte Cassino, Ex tipographis casinensis, 1880.

[472] Es fácil ahora comprobarlo en la ed. del texto preparada por Cleveland Johnson, *Tractado de Viçios e Virtudes*, Potomac, Scripta Humanistica, 1993, por la que se cita; véase «3. The *Viridarium Consolationis* and the *Tractado de Viçios e Virtudes*», págs. 12-22; es asunto del que se ocupó también E. B. Strong, «Iacopo da Benavento and Some Early Castilian Versions Attributed to Jacobo de Benavente of the *Viridarium Consolationis*», *R*, 97 (1976), págs. 100-106.

[473] «Para nosotros es indudable que floreció en su Orden por los años de 1340 a 1350, no debiendo ser confundido con el italiano Jacome de Benevento, que vivió en la misma edad», *Historia crítica de la literatura española*, pág. 331.

[474] «Sobre la autoría del *Vergel de consolaçión*. Teorías existentes y su interpretación», *RET*, 46 (1986), págs. 215-224, donde concluye: «No estamos frente a una obra originariamente española. Se inserta en el gran movimiento de traductores existente en la Península en el siglo XIV. La urgencia de la reforma española del clero hacía útil este libro», pág. 223.

[475] «Las fuentes manuscritas del *Vergel de Consolaçión* o *Viridario* de Fray Jacobo de Benavente», *Inc*, 6 (1986), págs. 27-47, en donde indica: «Se nos ocurre que el *Vergel de Consolaçión* circuló en múltiples copias de las cuales las conservadas sólo son una pobre muestra. ¿Cuántas copias más han desaparecido fruto de la indiferencia o el descuido de sus custodios o dueños?», pág. 43.

Del *Viridarium* en latín se conservan en España tres copias, y de su traducción, cuatro manuscritos (tres en la BN Madrid y uno en el Escorial)[477] y tres impresiones (dos incunables: 1497 y 1499). Una primera apreciación parece cierta: el ámbito espiritual que este tratado sabe tensar, a mediados del siglo XIII, logra conectar con la compleja realidad peninsular de finales del siglo XIV (el ms. escurialense trae la fecha de 1392) y tender un arco de significados morales que se adentra en la España de los Reyes Católicos: precisamente, el impreso de 1497, en el que se introduce un *De la Consolaçión de la Filosofía* de Boecio, fue preparado para Isabel de Castilla con el lógico título de *Boeçio de Consolaçión.*

8.8.2.2: El contenido del *Viridario*

Las líneas temáticas de este tratado, ya en la versión latina, parecen prever las desconcertantes contradicciones que sufrirá la Iglesia a lo largo del siglo XIV y que, en el caso peninsular, se complicarán durante el período de los Trastámara[478]; frente a un tiempo de incertidumbres se alzan, pues, avisos morales de validez universal, tal y como se declara en el Prólogo del BN Madrid, 4202:

> Onde en aquesta obrezilla se falla grand abondança de actoridades, que yo, de los libros de santos y de sabios, cogí e saqué, así como de huertos bien labrados e de buenos árboles e apuntadas todas en un lugar, así como cosas bien olientes dan bueno y muy dulçe olor. Et esta obrezilla es llamada *Vergel de consulaçión* por que así como en el buen vergel son falladas

---

[476] «La tradición manuscrita del *Vergel de Consolaçión* y la difusión de los instrumentos de trabajo de los predicadores», *Inc.* 9 (1989), págs. 33-56.

[477] Esc. h-iii-3 *(E)*, y BN Madrid, 9447 *(H)*, 4202 *(M)* y 10252 *(S)*, que es el que elige C. Johnson como base de una edición que debe manejarse con las precauciones reseñadas por H. O. Bizzarri, «Deslindes editoriales sobre el *Vergel de consolaçión del alma*», *Inc*, 14 (1994), págs. 205-218, puesto que Johnson se empeña en afirmar que el *Tractado* es una «derivación», y no traducción, del *Viridarium*, motivo por el que no tiene en cuenta los otros testimonios, lo que lamenta Bizzarri: «Muy por el contrario creemos que *S* puede ser corregido con *H'* y *M'*», págs. 209-210.

[478] Si acierta Amador al suponer que el espíritu del *Viridario* daba «justa y cabal medida del estado moral del clero español al mediar la XIVª centuria, reflejando así mismo el que ofrecía el arte simbólico, no sólo respecto de su esencia y de su representación social y política, sino también respecto a sus formas», pág. 338.

> flores e fructales de diversas maneras así, en aquesta obrezilla, son falladas muchas y diversas cosas, las cuales falagan y delectan maravillosamente el coraçón del que devotamente las leye y las oye. Et por que aquellas cosas que aquí fueren ayuntadas más claramente se demuestren son departidas en çinco partes e en .lxxvii. tratados (1*r*).

Este manuscrito —misceláneo— subraya el interés que despertó la obra de Benevento, ya que, a manera de corolarios, se ve acompañado por un *Catecismo explicado*, por el *Libro del deçir y el callar* de Albertano de Brescia, por una colección de sermones, por el *Libro de la verdadera penitencia* de San Agustín, más una de las últimas reliquias halladas de la poesía clerical, un fragmento de un *Catón glosado*[479]. Nótese que estos testimonios amplifican el contenido doctrinal declarado en el *Viridario* y presentido en esa estructura de cinco libros que definen correspondencias que convierten al *Viridario* en un camino espiritual de perfección: para ello, los dos primeros libros analizan las facetas negativas de la condición humana (Libro I: ocho pecados mortales, y Libro II: veinte vicios que embrutecen el alma), frente a las que se oponen valores contrarios (Libro III: siete virtudes teologales, y Libro IV: veintisiete virtudes del alma) cuya consecución posibilita que el individuo pueda alcanzar la «sapiencia verdadera» que le asemeje a la naturaleza de los ángeles y que le permita acceder a su segura salvación; tres fases, por tanto, de incipiente misticismo —a) el conocimiento de la materialidad pecadora (Libros I y II), b) la ascesis interior a través de la purificación religiosa (Libros III y IV) y c) el acercamiento del alma a Dios (Libro V)—, que conviene examinar por partes.

8.8.2.2.1: El conocimiento del pecado

Como se ha indicado, en el Libro I se realiza un prolijo repaso de los «ocho pecados mortales»: soberbia[480], envidia, ira, pereza, avaricia, «glotonía», embriaguez y lujuria; en todos los casos se procede a una exposición de carácter teórico, en la que cada definición se complementa con citas bíblicas y con un nutrido cuerpo de *auctoritates*.

---

[479] Transcrito en la última columna del códice y editado recientemente por R. Surtz, en *JHPh*, 6 (1981-1982), págs. 103-112; véase *Poesia española 1*, págs. 477-482.

[480] Aspecto que pudiera tener una cierta correspondencia con ideas caballerescas: «Sobervia es alçamiento malo despreçiado el menor e el iqual de sí. Esfuérçase a enseñorear en mayores e en menores de sí», 82.

Sobre esta base, el Libro II destina veinte capítulos a describir los modos en que el pecado se apodera de los mortales:

> Pecado es menospreçiar omne a Dios que es bien que nunca se muda nin se cambia e allegarse e querer las cosas tenporales que sienpre se mudan e pasan e sienpre están en un estado. Et así pareçe que pecado es dicho deseo o fecho contra la ley de Dios (104).

Por ello, los caps. ii y iii valoran esa especial disposición del hombre hacia el pecado —juzgar y acusar hechos ajenos, más la actitud de arrogancia—, de modo que el cap. iv permita ya explorar las circunstancias en que el hombre puede pecar; no hay un orden determinado, aunque se pueden valorar núcleos precisos: 1) muchos de estos pecados inciden en el aspecto de la palabra, en el valor de la dimensión lingüística y verbal del hombre: «dar juizio loco» (ix), «acusar omne a otro» (x), «dezir omne mal de otro» (xi), «alabança que omne ha de otro» (xiii), el «mucho fablar (xiiii), mentir (xv) o jurar» (xvi); 2) como soporte de los mismos, se consideran el desagradecimiento (v), la hipocresía (vi), la vanagloria (vii); 3) son importantes los tres últimos porque conforman una unidad dedicada a advertir de los engaños con que el diablo tienta a los mortales (xviii), a avisar del modo en que el hombre se puede defender de la tentación (xix) y escapar de caer en herejía (xx).

El cierre de este Libro II explicita la red de sentidos construida y la conecta con los aspectos teóricos tratados en el Libro I:

> Et así se termina la segunda parte d'este libro en que son veinte tractados de los pecados e de las maldades que vienen de los pecados mortales en que aquí son escriptos. Et como quier que más pecados vienen de los ocho pecados mortales que aquí son escriptos. Pero quien este libro leyere e lo supiere entender, fallará cuantos pecados pueden ser en que omne pueda pecar. Ca todos se ençierran en estos que en estas dos partes sobredichas son escriptos (123).

Porque no es necesario exponerlos, si comienza a surtir efectos la enseñanza transmitida en este pequeño muestrario de admoniciones espirituales.

8.8.2.2.2: El «vergel» del alma

La imagen alegórica del alma como «vergel» no da sentido sólo a los dos siguientes libros, sino al conjunto entero de la obra:

> D'estas las dos partes primeras que fablan e que se contienen de todos cardos e de espinas que omne deve echar del vergel del alma para lo alinpiar e lo ordenar bien por que pueda en él plantar árvoles e frutos e yervas de virtud e flores apuestas e de buen olor. Agora conviene que fablemos de la terçera parte que es comienço e raíz de todos los bienes e frutas que se deven plantar en el vergel del alma. Ca todo el bien que faze omne, conviene que aya razón por que lo faze e se raigue sobre fe que es comienço de razón (125).

Son siete capítulos o tratados dedicados a las virtudes teologales, con las que, supuestamente, se deberá hacer frente a los pecados mortales descritos en el Libro I, amén de comenzar a trazar un camino de acercamiento hacia Dios, que convierte al *Viridario* en un completo manual de ascesis, que implica un consciente recorrido interior de purificación, desvelado con ayuda de las imágenes previstas:

> Et así se determina la terçera parte en que ha siete tractados de las siete virtudes prinçipales que omne deve plantar en la conçiençia que es vergel del alma parándola bien linpia de las otras maldades que se contienen en las dos partes sobredichas (131).

De hecho, la presentación del Libro IV indica la necesidad de complementar esos planos:

> D'estas siete virtudes las tres prinçipales que son fe e esperança e caridat son llamadas theológicas que quiere tanto dezir como virtudes que ordenan al omne derechamente [a] aver firme fe e entera esperança e conplida caridat que es verdadero amor en Dios et por Dios e con Dios. Las otras cuatro virtudes son llamadas cardinales que quiere tanto dezir como quiçiales (133).

Las doce virtudes que se consideran en este Libro IV cumplen el objetivo de enfrentarse a los riesgos que el pecado comporta, sobre todo porque las cuatro últimas aseguran el camino de perfección que engarza la limosna con el ayuno y la discreción con la contrición; sobre todo, esta última idea ha de ser determinante para rematar este proceso penitencial:

> Et así se termina la cuarta parte d'este libro en que ha treze tractados de treze virtudes que deve omne en sí aver e plantar en sí conçiençia en las otras siete virtudes prinçipales que se contienen en la terçera parte (145-146).

8.8.2.2.3: La sabiduría de Dios

El breve prólogo que acompaña el Libro V marca, con claridad, ese pautado adentramiento en la realidad religiosa desvelada en los otros cuatro:

> Vista la cuarta parte en que se contienen las treze virtudes segund que sobredicho es, conviene que fablemos con la ayuda de Dios de la quinta e postrimera parte d'este vergel en que se contienen otras virtudes e nobles cosas en que el alma aventurada tomará plazer (148).

Son veintiocho epígrafes que se van agrupando, como en casos anteriores, por núcleos temáticos: i-iii desvelan el modo en que la confesión y la penitencia permiten que la conciencia sea ese «espejo muy luzio e muy claro en que todo omne entendido se vee e se conosçe», 150; iv-vi manifiestan el servicio que se ha de dar a la «oración e estudio» para que el hombre pueda contemplar y alabar a Dios[481]; vii-viii definen una vida para la que es necesario anudar la castidad y la virginidad, a fin de prevenirse del riesgo de las mujeres[482]; la honestidad y la vergüenza (x-xi) se convierten en la vía por la que el hombre debe seguir a Dios (xii) y poder alcanzar un cierto grado de su «sabiduría» (xiii):

> Et por esto asaz pareçe que aver omne çiençia de las cosas tenporales muy poco le vale si non ha la vida linpia para alcançar la sabiduría de Dios que es Jhesu Christo (160).

Se alcanza así un grado de saber especial, que permite acceder a planos de mayor espiritualidad, como por ejemplo la sustancia de que son los ángeles (xiv) o el modo en que se debe alabar y loar a Santa María (xv); para no perder lo ganado, se recomienda el rechazo de dádivas y dones (xvi) y asumir los bienes que reporta el dominio al que se ha accedido:

---

[481] Porque «es saber e entender e conosçer en sí que todos los bienes e las graçias e las otras cosas que ha que todo lo ha de Dios e por Dios e tenérgelo en graçia e merçed», 153.

[482] «Ningund omne non puede contemplar en Dios enteramente con toda su voluntad quien a menudo usa conpañía e fablas con mugeres, ca dos cosas son en que todo omne ordenado toma denuesto e confondimiento: comeres e beveres escogidos e abastados e conpañía de mugeres», 156.

> Religión es cosa santa en vida del mundo, apartada en costunbres, muy ordenada en todas cosas, linpia e muy ordenada e guardada (164).

Ello obliga a trazar un plan de vida al que se ajuste el «religioso», «como omne reglado e ayuntado e atado en todas cosas con Dios», 165, que es, en fin, el proceso que este tratado quería verificar; por ello, se dedican cuatro capítulos a recorrer diversos estamentos religiosos: el «perlado» (xix), el «clérigo» (xx), el «predicador» (xxi), incluyendo al «omne predestinado» (xxii), «pues tanto quiere dezir como amado e escogido de Dios», 171; una rápida revisión de lo que significa la vida de este mundo (xxiii), con las consabidas admoniciones[483], permite, desde esa fugacidad, contemplar el «día del juizio» (xxiv) y enumerar los quince signos apocalípticos que lo precederán, en un verdadero alarde de descripciones singulares[484]; ahora es cuando procede describir el «infierno» (xxvi) y el «paraíso» (xxvii), como cierre de un retablo al que se incorpora, en el ms. BN Madrid, 10252, como demostración ya práctica del sentido que se ha de otorgar a todo este proceso de realidad espiritual revelada, el «exemplo del físico y el rey» con la receta de la «melezina» que sirve «para sanar los pecados»; recuérdese que ya había aparecido en el *Flores*, en el *Zifar* (véanse págs. 1444-1445) y se incorpora a este desarrollo de la tradición sapiencial, añadiendo algún ingrediente nuevo:

> Toma la raíz del temor de Dios e el meollo de los sus mandamientos e la corteza de buena voluntad de los querer guardar e los mirabolanos çercanos de la homildat e los mirabolanos de quebules de la penitençia e los mirabolanos indios de la fe et la canifistola de castidat e el sen de la flaqueza e la simiente de la caridat e la simiente de la obediençia e la simiente de tenpramiento de mesura et la simiente de contriçión firme e la simiente de vergüeña (180-181).

En virtud de los destinatarios de este tratado, se han sumado ahora los componentes de la religiosidad revelada a lo largo de estas cinco partes. Por tanto, el *Vergel de la consolaçión* o el *Viridario* adensa, con una sencilla base alegórica, los contenidos de una doctrina religiosa que ha de aspirar a convertirse en •saber de Dios•. La reforma clerical que se realiza a lo largo del siglo XIV requiere la difusión de tratados de esta naturaleza, que no se hallan muy lejos de los manuales de predicación, de los confesionales o de los •exemplarios• de carácter religioso, como lo demuestra uno de los mss. de esta tradición, el escurialense h-iii-3.

---

[483] «Et por ende cuidar omne muchas vezes e pensar en su coraçón continuadamente de cómo esta vida es tan pequeña e tan engañosa con falsa amistad e con muchas mentiras e non fiar de ella más de cuanto ella ha en sí», 172-173.

[484] Por poner un ejemplo: «El día .X. saldrán los omnes que fincaron ascondidos en las cuevas so la tierra e irán como sin entendimiento e non se podrán fablar unos a otros», 176.

8.8.2.3: Los *Enxemplos que pertenesçen al Viridario*

Entre los fols. xcix*r*-cx*r* del ms. h-iii-3 figura esta extraña unidad narrativa, claramente conectada al tono moralizador de la obra[485], y que ha sido editada por H. O. Bizzarri[486].

El conjunto lleva un epígrafe identificador que se refiere a él como •Éste es el segundo libro de los enxenplos que pertenesçen al Viridario e ay en él siete tractados•; nótese que se mantiene el término •tractados• en vez de •capítulos•, pero lo de •*segundo* libro• luego ya no se menciona. Una posible explicación sería que el tratado, en su difusión peninsular, y al resguardo de otras colecciones similares (el mismo *Libro de los gatos,* por ejemplo), adicionara esta materia •exemplar• a fin de concretar o explicitar los aspectos teóricos determinados en su discurso; por ello, el ms. 10252 se cerraba con aquel •exemplo• del *Flores* y aquí ocurre lo mismo con estas siete unidades que están centradas en el asunto de la confesión, la contrición y la penitencia, tres de los principales núcleos de ideas que se quieren explorar y examinar en la obra.

El primero de los •exemplos• declara su fuente: la •Vida de los Padres Santos• y se refiere a una anécdota, atribuida a un ermitaño de nombre Pasmisio, que, al igual que el del Ex. III del *Libro del conde Lucanor,* conoce por revelación de Dios quién va a ser su compañero en el Paraíso: se trata del juglar Sinforiano, que supuestamente ha llevado una vida depravada y pecaminosa, hasta que, acuciado por el ermitaño, revela dos buenas acciones cometidas: había salvado a una mujer virgen a quien sus compañeros querían escarnecer, y había ayudado a otra casada, que iba perdida por un bosque, huyendo de los que habían encarcelado a su marido por deudas; él paga esa cantidad de dinero y mantiene luego a la familia; ante ello, el ermitaño se ve obligado a reconocer:

---

[485] Como indicara F. López Estrada, en el *Grundriss,* IX.2:4, 1985, pág. 22.

[486] En dos entregas: *Inc.* 5 (1985), págs. 153-164, e *Inc.* 6 (1986), págs. 199-203. En el primer número se incluyen seis •exemplos•, y en el segundo, el séptimo, más un comentario crítico de cierre.

> •Verdaderamientre, hermano, yo ¡mal pecado! non fiz' tanto bien. Et sepas, amigo, que por estos dos bienes que tú feziste que son obras de piedat te á Dios resçebido en la su graçia e en la su merçed, que quier' perdonar los tus pecados...• *(Inc* 5, 154).

Por supuesto, le insta a que no pierda los galardones recibidos; ante ello, el juglar abandona la •çítola• y acompaña al ermitaño al desierto. Lo importante es el modo en que un narrador externo extrae la lección para comentarla con el receptor al que parece leer estos •exemplos•:

> Et esforçemos cada uno de nós de fazer obras de misericordia e de piedat que por pecadores que seamos ganarnos á graçia de Dios, que es provado por el juglar que se salvó por penitençia segund dicho es, por que la limosna non se pierde, maguer esté omne en pecado *(íd.)*.

Lo que no deja de ser una lección oportuna para animar a los fieles a entregar algún donativo.

El segundo •exemplo•, con similares fuentes, muestra al mismo ermitaño convirtiendo en este caso a una mujer pecadora; se presenta ante ella como si fuera a requerir sus servicios y le va pidiendo que le lleve a cámaras cada vez más ocultas, hasta que ella le dice que sólo Dios puede verlos y oírlos en tal lugar; la conversión de esta cortesana, llamada Tarsiz, constituye un proceso que se explica con pormenor, porque alumbra bastantes de las ideas del propio *Vergel,* adicionadas, eso sí, con condiciones de extrema dureza:

> Et el Padre Santo diol' su penitençia e levóla a un monasterio de dueñas vírgenes, e fízole allí çerca d'ellas una çella muy pequeña en guisa de cárçel, e allí ençerróla e dexóle una finiestra muy pequeña por do le metiesen la vianda e mandó, so pena de obedençia, que non le diesen sinon pan e agua por peso e por medida, fasta tres años que él recudiese allí (156).

Pareciéndole poca esta penitencia, ella la aumenta, implicando nociones ya reveladas en los Libros I y II:

> •... de cada pecado que me acordava tornava en mi coraçón muy grand pesar e avía grand contriçión e fazía d'ellos un manto con que me cubría• (157).

Porque lo que se pretende no es sólo enseñar teóricamente lo que es la penitencia, sino a distinguir sus benéficos efectos:

> «... non tan solamientre te á Dios perdonado por la penitençia, mas por la buena conçiençia e por la buena contriçión que con ti ovo e dolor e oviste de tus pecados te á Dios misericordia» *(íd.)*.

Esta exposición doctrinal, implícita en la conciencia con que estos «exemplos» se anudan, forma eficaces antítesis para explorar esos campos significativos:

> Onde noble cosa es la penitençia que nos gana graçia e perdón de Dios para nos dar vida de gloria por sienpre. Et el contrario d'esto acaesçió a un cavallero que se non quiso confesar nin fazer penitençia *(íd.)*.

Se anuncian, así, los Exemplos III y IV que giran en torno a dos caballeros que desprecian la penitencia, la confesión y mueren, en consecuencia, condenándose; el del Ex. III es un caballero muy «sabidor e sabio en las cosas del mundo», pero no en las del alma, a pesar de que su rey le insiste en que debe confesarse y hacer penitencia; sucede que enferma de gravedad y aun así no se confiesa; empeora, pero no muere sin revelar que ha asistido al juicio sobre su alma, que se explica con las correspondientes técnicas de sermonización:

> E diz' Sant Gregorio que esta visión vio él en su tienpo e non fue mostrada por él mas por nós porque estemos sienpre confesados e en penitençia e non la propongamos nin digamos cras o otro día o adelante a la Pascua que viene çerca e sinon a la otra (159).

El Ex. IV persigue el mismo fin: un caballero comete un pecado atroz y entra, temeroso, en una iglesia convencido de que, de un momento a otro, el diablo se lo va a llevar. Como ello no ocurre, piensa que no debe temer nada y desprecia la confesión. Muere súbitamente y cuando lo entierran, sólo humo y hedor sale de la fosa, sin que lo puedan apagar. Es el momento de revisar las claves de la obra:

> Que non cuide ninguno que perdona Dios a ninguno sin confesión e sin penitençia o buena contriçión que Dios justiçia derecha es. Et non cuide ninguno que por dezir todo el día «Señor», qu'él avía misericordia sin querer venir a emienda, que cada uno, segunt que lo falla, así lo judga (160).

Los dos siguientes conforman también una unidad curiosa, pues tratan del alma de un pecador: en el Ex. V un alma anhela la oración de un amigo o de un buen pariente[487], y en el Ex. VI prosigue este hilo, pues revela cómo fue librada un alma por ruego de un buen clérigo; es éste un desarrollo curioso porque, progresivamente, se desprecian los hechos narrativos que se entrelazan, y se valoran, en cambio, cada vez más, las ideas que se comentan.

En este sentido, el Ex. VII se abisma, como lo hiciera el propio *Viridario,* en el domino espiritual: a un obispo, para gobierno de los hombres, Dios le revela alguna de sus poridades (el «saber de Dios»); una de ellas es el destino del alma de su madre, pues continuamente lo pedía en sus oraciones; esa alma se le aparece, ennegrecida, devorando una criatura y revelando un espantoso pecado. El hijo pregunta si puede ayudarla y ella solicita misas y oraciones, ayunos y limosnas para salir de aquella pena. Cuando esta purificación litúrgica termina, el alma aparece ya resplandeciente y blanca como la nieve; se trata de amonestar, entonces, sobre el valor de las misas, tal y como la madre revela:

> «Yo te fago saber, que voluntad es de Dios que lo sepas, que para todo omne pueden aprovechar así para bivos como para finados et a todo clérigo que sea de buena vida oirlo á Dios e fazerle á graçia faziendo así como tú por mí feziste» *(Inc* 6, 201).

Incluso el cierre de este «exemplo» parece dar sentido a la unidad entera:

> Et esto dicho fuese para la gloria de Paraíso a la cual gloria nos quiera Dios levar por *secula seculorum.* Amén *(íd.).*

En síntesis, esta breve colección de siete «exemplos» importa por dos motivos: 1) son fruto del proceso de la transmisión peninsular del texto latino y, por ello, 2) demuestran el modo en que las técnicas de predicación se habían apropiado de estos procedimientos narrativos, sacando de ellos un magnífico provecho, no sólo doctrinal, sino a la vez literario, dado el valor de las descripciones, los diálogos o los variados modos de insertar la conciencia del receptor en la estructura textual para aleccionarlo con las verdades que se le quieren revelar.

---

[487] Es un proceso que requiere una exégesis por parte del especial narrador que entresaca la enseñanza, con métodos cercanos al comentario escolar: «"Ay vós los mis amigos, aved dolor [...]" Et aquí nos muestra que nos amonesta que la devemos cuidar, onde, mis amigos, cada uno se deve esforçar e parar mientes e fazer bien mientra tenedes tienpo...», 161.

8.9: EL EJERCICIO DE LA CAZA: DON PERO LÓPEZ DE AYALA

Don Pero López de Ayala, como ya se ha apuntado, es el último representante de la «cortesía nobiliaria», esa ideología formada en el ámbito de la corte de Alfonso XI; recuérdese el empeño de este monarca por configurar un orden cultural que le permitiera, de una vez por todas, abatir las muestras de soberbia de la nobleza y someterla a una organización curial que contemplaba, tras largas décadas, la recuperación de un tejido literario que incluía los libros de leyes, los de historia, las narraciones caballerescas, amén de los tratados de caza para regular este importante «deporte» cortesano. Se trata de un entramado que se configura en la cuarta década del siglo y que mantiene su operatividad durante el reinado de Pedro I; su hermano, Enrique II, en los diez años en que le sobrevive, comenzará a construir otro proyecto de afirmación política que sólo alcanzará un desarrollo efectivo en las cortes de Enrique III y de Juan II; uno de sus artífices será, precisamente, don Pero López de Ayala, a quien, por algo, se le encarga la recuperación del pensamiento historiográfico con la finalidad de poner en pie un nuevo sistema de valores conceptuales. Y, por ello, resulta significativo reparar en el hecho de que don Pero sea un producto del espíritu caballeresco que supo despertar Alfonso XI y que no sólo se mantuvo durante los primeros años del reinado de su hijo, sino que a la vez sirvió para amparar y justificar las aspiraciones del conde de Trastámara para ocupar el trono; en el caso de Ayala, es necesario conectar todas aquellas audiciones de «libros de devaneos, de mentiras provadas», que evoca en su *Rimado* (163*c*), con el entusiasmo con que ejecutaría sus primeras armas bajo las órdenes de Pedro I (§ 8.2.2.3.2) y participaría en una serie de prácticas cortesanas, de las cuales la prioritaria sería la de la caza; al menos, los recuerdos de esas jornadas cinegéticas, las conversaciones mantenidas con halconeros y mercaderes en aquellos años se convertirán en el soporte de ideas y de referencias con las que, en circunstancias más adversas, iba a construir la que, posiblemente, fuera una de sus primeras obras, ya en el reinado de Juan I.

8.9.1: *El «Libro de la caza de las aves»*

En efecto, conviene examinar este tratado de caza como cifra del pensamiento cortesano que lo propició y como reflejo de la ideología aristocrática de su autor; en su redacción interviene un proceso de circunstancias muy similar al que condujo al *Libro de la caza* de don Juan Manuel (§ 6.2.4); por el noble escritor, Ayala sentía una especial atracción, hasta el punto de convertir su figura —como don Juan hiciera con su tío Alfonso— en uno de los modelos de autoridad que esgrime al frente de su producción:

> E por esto dezía don Johán, fijo del infante don Manuel e senyor de Villena, que fue muy gran señyor e era muy caçador e muy sotil en esta çiençia de las aves, que gran diferençia avía de querer caçar a ser sabidor d'ello en las regir e fazer las aves... (59)[488].

Es curioso que don Pero evoque el título de ese señorío de Villena, ofrecido a don Juan por el rey aragonés Alfonso IV en el momento en que el noble castellano se había desnaturado de su rey; bien es cierto que quien se sentaba en el trono era nieto de don Juan Manuel y la referencia a su linaje era más que oportuna; sea como fuere, lo que Ayala pretendía era recordar el modo en que una conciencia nobiliaria se proyectaba no sólo en un ejercicio práctico, sino en un conocimiento teórico de gran complejidad con el que quería conectar su propia obra; años después, Fernán Pérez de Guzmán cerrará la «semblanza» de la obra de su tío con términos muy parecidos, si bien más escuetos:

> Fizo un buen libro de la caça, que él fue muy caçador, e otro libro, *Rimado del palaçio*[489].

El señor de Batres valora el modo en que ese contenido textual, que por sí solo afirma la «bondad» del libro, surge del ejercicio concreto de una actividad vinculada a ese «grant linaje» (el de los Haro y el de los «Çavallos») con el que reconstruye su imagen y que el propio Ayala convierte, también, en marco de acceso a su propio libro, por medio de un prólogo en el que sintetiza toda esta trama de valores, a la par de explicar las circunstancias que concurrieron en la formación de la obra.

---

[488] Se usa la ed. de John G. Cummins, Londres, Támesis, 1986; para el distinto valor de las ediciones de la obra, véase, luego, n. 492.

[489] *Generaciones y semblanzas*, ed. de José Antonio Barrio, Madrid, Cátedra, 1998, pág. 96.

8.9.1.1: El prólogo del *Libro* y la transmisión manuscrita

Como sucede con las crónicas (§ 8.2.2.1), no se conserva ningún manuscrito cercano al momento de composición del libro, pero sí una compleja transmisión que testimonia la importancia de la materia por la que Ayala se interesó, y que dificulta, en extremo, conocer el texto original que pudo escribir don Pero e incluso el mismo proceso de su formación.

En la actualidad, se conservan treinta manuscritos de esta obra, con una clasificación realmente difícil no por el texto que escribiera Ayala, sino por la índole de la materia que albergan[490]; hay que pensar que muchos de estos códices debieron de prepararse para un noble o un poseedor que practicara el arte de la caza y que, lógicamente, querría ver incluidos en el texto las novedades o los recursos que considerara más convenientes para tal ejercicio[491]; ésta es la principal dificultad a la que se han enfrentado los editores de un libro que no encierra una obra singular, sino que es cauce de un desarrollo temático susceptible de recibir modificaciones de todo tipo o de vincularse a otras obras afines[492]; es lo que sucede con varios de estos testimonios que complementan la obra ayalina con el tratado de Juan de Sahagún, el halconero de Juan II, o con las *Glosas* de don Beltrán de la Cueva; el propio Ayala se integra también en ese mismo proceso de transmisión de un contenido que él recoge, para transformarlo y entregarlo, renovado, a un especial receptor, don Gonzalo de Mena, obispo de Burgos desde 1385.

---

[490] A los veintiséis que enumera J. M. Fradejas Rueda, en su *Bibliotheca cinegetica hispanica*, págs. 60-62, hay que añadir cuatro más localizados después de 1991, en Monforte de Lemos, el Palacio de Liria, el Museo de la Caza de París y el Vaticano; un discípulo de Fradejas Rueda, Manuel Delgado Montoto, ha puesto en juego todos estos materiales para la realización de una tesis doctoral: *Edición crítica del «Libro de la caza de las aves» de Pero López de Ayala*, Madrid, UNED-Fac. de Filología, 1999.

[491] Véase José Manuel Fradejas Rueda, «Los manuscritos del *Libro de la caza de las aves*: intento de una clasificación y descripción del MS Krahe», *Epos*, 5 (1989), páginas 497-504.

[492] Por ello, J. M. Fradejas Rueda esbozaba, en 1989, los «Prolegómenos a una edición "común" del *Libro de la caza de las aves* de Pero López de Ayala», *Actas III Congreso de la AHLM*, págs. 335-342. Previamente ya habían aparecido intentos de poner orden en el laberinto de esta transmisión manuscrita, con diferentes criterios; Madeleine Montandon-Hummel editó, como tesis doctoral, explícitamente lo que enuncia su título: *Libro de cetrería: edición basada en los códices del siglo XV*, Basilea, Discount Print, 1986; en ese mismo año, y contando con un número mayor de testimonios, John G. Cummins ofreció el *Libro de la caça de las aves: el MS 16.392 (British Library, Londres)*, Londres, Támesis, con el que mejoraba el conocimiento del texto ayalino, no sólo por contar con una transmisión codicológica más amplia, sino por el curioso detalle de marcar los segmentos textuales que proceden de Pero Menino, la fuente principal de Ayala (hay ed. de M. Rodrigues Lapa, *Livro de Falcoaria*, Coimbra, 1931); muchos años antes, se había preocupado de hacer lo mismo José Fradejas Lebrero en su ed. modernizada del *Libro de la caza de las aves* [1959], Madrid, Castalia-Odres Nuevos, 1986, imprimiendo en cursiva lo que se debía al portugués. Existe, también, una traducción portuguesa de la obra de Ayala que ha sido editada por Jan Alan Nelson como tesis doctoral: *A Critical Edition of the «Livro de citraria»*, University of North Carolina, 1964.

De este modo, a hacer caso al prólogo, parece que Ayala, en el cautiverio de treinta meses que sufre en Obidos, tras el desastre de Aljubarrota, aprovecha el *Livro de falcoaria* de Pero Menino, el halconero de Fernando I de Portugal, para convertirlo en base de su manual[493]; la razón de ser de estos tratados es precisamente la de posibilitar la transmisión de una serie de procedimientos técnicos y de remedios curativos que no se deben a un determinado autor, sino que proceden de una larga práctica, que cuaja en una tradición de conocimientos que es preciso preservar y mantener[494]; lo que sí puede ocurrir —y tal demuestran los casos de don Juan Manuel y de don Pero— es que, en uno de los eslabones de esa cadena de difusión, se encuentre una voluntad de autoría que, de un modo u otro, impondrá su presencia en la materia que hasta él ha llegado; si además esos «auctores» poseen una experiencia real de los asuntos de que escriben, la transformación de esas ideas será notable; aun así, debe advertirse el esfuerzo de don Pero por mantener la integridad de ese manual de veterinaria cetrera que le sirve de base para su propia elaboración, lo que no deja de ser notable para alguien que arropa, con un fin didáctico y moral, todos sus escritos[495]; de ahí que resulte más fácil reconocer al verdadero Ayala en este *Libro* antes que en su producción cronística, regulada por el oficio áulico que desempeñaba, o en el amplio repertorio de traducciones que acometió; de alguna manera, esa «voz» que va entramando, quizá a lo largo de cuarenta años, un «libro de rimos» sea la misma que asoma, en distintas posiciones, en el interior de este otro manual hasta el punto de convertirlo en un libro de evocaciones autobiográficas.

---

[493] Sobre este hecho señala M. Garcia: «Lo que sí sabemos es que Pero López gozó de cierta comodidad, en todo caso suficiente para permitirle redactar un *Libro de la Caza* y mandarlo a un amigo que se había quedado en Castilla. Lo cual demuestra además que podía consultar libros, puesto que su obra de cetrería es la traducción ampliada de una obra del portugués Pero Menino», *Obra y personalidad del Canciller Ayala*, pág. 305. Véase, también, ed. de J. Fradejas Lebrero, pág. 34.

[494] Véase Giuseppe di Stefano, «Il *Libro de la caza* di Pero López de Ayala e il *Libro de falcoaria* di Pero Menino», *Miscellania di Studi Spanici*, Pisa, Università, 1962, págs. 7-32.

[495] Aspecto que ha sido también subrayado por Giuseppe di Stefano, «Una nota sul moralismo e didattica nel *Libro de la caza* di Pero López de Ayala», *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 7 (1965), págs. 229-236.

Y ello es así desde las primeras líneas de un prólogo en el que aparece la dimensión religiosa[496] no sólo en la exhortación paulina de regirse por el mandato de Dios, sino en la recuperación del principal de los tópicos (el catoniano «Interpone tuis interdum gaudia curis») con que, desde hacía siglo y medio, se justificaba cualquier incursión en el dominio de una escritura que fuera a convertirse en soporte de una alegría cortesana[497]; esta apertura se remata con el breve discurso sobre el amor que dirige a don Gonzalo de Mena, apoyado en Aristóteles y con procedimientos de amplificación que denotan una técnica escolar:

> Señyor, dize el filósofo Aristótiles en el otavo libro de las Éticas en la Filosofía moral que a los verdaderos amigos de buena e honesta amistança non los departe la distancia de [logares], que quiere dezir que por estar los amigos verdaderos alongados unos de otros e aredrados por luenga tierra la verdadera e honesta amistança non se parte de entr'ellos (49-50).

Con una gran habilidad, mediante antítesis oportunas, don Pero enhebra este discurso con la circunstancia de la prisión en la que yace:

> E señyor, gran tienpo ha que fui e só alongado de vuestra presençia e vista por luengos departimientos de tierra; enpero sienpre la [vuestra buena] verdadera e honesta amistança tuvo sienpre en mí toda su virtud, e señyor, como en las quexas e cuidados sea gran consolaçión al paçiente aver memoria de sus amigos, por ende señyor, en la mi gran cuita e quexa que tove de tienpo acá en la prisión do estó, ove por consolaçión acordarme de la vuestra verdadera amistança (50).

---

[496] No hay que olvidar que Fernán Pérez de Ayala, padre de don Pero, era hombre de notable piedad, hasta el punto de ingresar en la orden dominica. Señala M. García: «¿No se manifiesta así el deseo de llevar a cabo un proyecto antiguo que las circunstancias imposibilitaron en su tiempo?», *Obra y personalidad del Canciller Ayala*, págs. 40-41.

[497] «E por ende, llamando la sua ayuda e la sua gracia, començaré una pequeña obra para exerçiçio de los onbres por los tirar de oçio e pensamiento, e puedan aver [entre los] sus enojos e cuidados algún plazer e recriamiento sin pecado», 49; recuérdese que esta idea adquiría su principal sentido en el contexto molinista, con recurrencias que arrancan del *Libro de los doze sabios* y llegan hasta el *Libro de buen amor* (véase § 7.3.1.4, n. 131, pág. 1325).

El hilo del recuerdo le permite evocar, en ese momento, tantas jornadas de caza disfrutadas con el amigo y autorizar, de este modo, la materia de que se va a ocupar con unos conocimientos adquiridos, como sólo podía hacerlo, mediante la práctica de ese deporte y el aprendizaje proporcionado por la experiencia:

> E como por muchas vegadas fui alegre e consolado de vós en la caça de las aves, así como de aquel que tove sienpre en ella por maestro e señyor, e por cuanto, señyor, en esta arte e çiençia de la caza de las aves oí e vi muchas dubdas, así en el departir de los plumajes e condiçiones e naturas de las aves, otrosí en las fazer e ordenar para tomar aquellas prisiones que deven, otrosí para las melezinar cuando adolesçen o son feridas, e d'esto vi algunos escriptos que departían d'esto pero non aconcordavan unos con otros, otrosí vi muchos caçadores departir en ello e cada uno tenía su opinión, e por esto acordé de trabajar por non estar oçioso de poner en este pequeño libro todo aquello que más çierto fallé, así por los libros como por las opiniones de los caçadores, según la esperiençia que d'este fecho provė e vi (50-51).

«Oír», «ver» y «probar» serán los cauces de donde provengan las noticias que formarán el contenido temático de un libro que, si a algo aspira, es precisamente a resolver las dudas de los cazadores y a facilitar el cuidado y la conservación de las costosas aves de cetrería. Este marco de intereses es el que permite anunciar ya la materia de la obra:

> E en este libro tomaré esta orden: primeramente mostraré cuál fue la razón que movió los ombres a la caça de las aves, después porné por capítulos çiertos todo lo que aprendí e vi e oí en esta arte, así de los plumajes como naturas e condiçiones de las aves, e dende la plática del falcón neblí, porque es el más noble e más gentil de todos, otrosí dende porné las dolençias e señiales d'ellas e remedios e melezinamientos para ellos (51).

La declaración es fundamental porque reproduce el proceso de formación del libro distinguiendo los diversos núcleos con que don Pero tuvo que construirlo. Porque lo que no cabe es pensar en una composición continua. Es factible conjeturar con que Ayala, antes de su prisión, hubiera abocetado ya una obra que impulsa, definitivamente, al encontrarse con ese *Livro de falcoaria* que le proporcionaba una de las líneas maestras del contenido que quería reunir en su manual, pero no era el único, como lo demuestra ese pasaje del prólogo; de las cuatro ideas que en él anuncia, con la primera terminará la presentación de la obra, dedicando las otras tres a dar forma al tratado en sí, como si quisiera advertir que sólo una de esas tres partes se ocuparía de las enfermedades, remedios y medicinas, pues es la que extrae de Menino, mientras que las otras dos corresponden a sus propias observaciones y vivencias, tanto la consagrada a la descripción de las aves cetreras (materia que curiosamente abre y cierra el manual) como ese peculiar tratado del cap. viii dedicado al gobierno de los neblíes, en lo que puede considerarse un libro unitario dentro de otro más amplio. Ha de observarse, entonces, el cuidado con el que Ayala deslinda diversas secciones no sólo para distinguir lo que se debe a su autoría, sino para señalar el propio proceso que siguió la construcción de la obra: cabría pensar en una unidad previa, ese cap. viii, consagrado al halcón neblí, complementada con dos líneas distintas de informaciones, la relativa al género de los halcones y la dedicada al cuidado y atenciones que estas aves requieren; el prólogo, en fin, cierra los sentidos de esta heterogénea estructura que muy bien pudo terminarse en 1388, año en el que, por fin, Ayala consigue la libertad.

Como se ha indicado, el resto de esta pieza liminar se dedica a justificar el arte de la caza con argumentos muy parecidos a los que ya se usaran en la *Partida II* (§ 4.6.2, I, págs. 839-840); se exhorta a la evitación del ocio y se recomienda proporcionar a los hijos de los reyes un medio de formación y de adiestramiento físico:

> E entre muchas maneras que cataron e fallaron para esto vieron otrosí que era bien que los dichos reyes, senyores e prínçipes andiessen algunas [oras] del día como en la mañana o en las tardes por los campos, e mudassen el aire, e fiziessen con sus cuerpos exerçiçio (52).

La necesidad de preservar estas virtudes y de enseñarlas con los medios oportunos justifica que tengan que existir conocedores o teóricos de esta materia; nótese que Ayala, de esta forma, no sólo ampara su trabajo, sino que envuelve su texto con las ideas que tienen que servir para entenderlo:

> E pues así andavan que era bien que oviessen ombres sabidores en tal arte que sopiessen tomar de las aves bravas e las asegurasen e amanssasen e fiziéssenlas amigas e familiares del ombre, e después con las tales aves tomassen de las otras aves que andavan bravas e esquivas por el aire, e que los tales maestros para fazer esto fuessen muy sotiles e muy çiertos en la tal arte *(id.)*.

Sólo entonces adquiere valor la primera de las escenas cinegéticas que evoca para mostrar la admiración que siente por este ejercicio de la caza de altanería; sólo alguien que haya vivido y experimentado las emociones que describe puede lograr transmitir esa misma serie de sentimientos:

> Ca asaz sotileza e maravilla es que por arte e sabiduría del onbre una ave tome otra de las que por su naturaleza nunca tomara nin en aquella manera que gela fazen tomar, así como un falcón tagarote veyemos que por sabiduría e arte del onbre toma una grúa, que es una ave tan grande e tan laida, otrosí deriba el çissne e el abutarda e la cigüeñya e el ánsar brava, e las enbarga en tal manera que un galgo trava d'ellas e las tiene fasta que el caçador llega e las toma (52-53).

Por si ello no bastara, Aristóteles presta aún una última razón para dar sentido a este deporte; Ayala define el concepto de la «magnificencia», con ayuda del cuarto libro de las Éticas, y enmarca la posesión de estas aves en esa *virtus* de la nobleza:

> Ca noble cosa es e grandeza a un señyor tomar falcones e açores e aves de caça en su casa, ca quien lo tiene como deve, paresçe muy bien las tales aves en las casas de los grandes señyores, otrosí en el campo delante ellos cuando cavalgan e van a ver tal caça, e por ende trabajáronsse de seguir la tal caça de aves (53).

No podía caber, en fin, una presentación tan cargada de claves y de valores como la que Ayala concibe; se vincula a la materia de la que habla, la define, señala los cauces de su proceso de construcción y la engasta en todo tipo de autoridades que la convierten en el noble ejercicio que procede ya a estudiar.

8.9.1.2: La descripción de las aves

El libro se abre y se cierra, como se ha advertido, con dos secciones que cabe achacar a Ayala, dedicadas a la presentación de la materia, como consecuencia de una de las líneas que se apuntara en el prefacio; si Dios ha creado a las aves y las ha sometido a la voluntad del hombre, es preciso saber identificarlas por sus señales, mucho más si esos rasgos físicos han de proporcionar un conocimiento de sus cualidades y de sus virtudes.

Por ello, el cap. i funciona, de nuevo, como una breve introducción de todo este contenido temático; Ayala vuelve a insistir en las razones prácticas que le mueven a ocuparse de esta materia, señalando los cauces de los que provienen los datos y las noticias que ordena:

> E como dixe en el comienço, porque avía diversas opiniones entre los caçadores, acordé de ayuntar en este libro todo aquello que oí a grandes señores e muy caçadores que más çierto avían fablado, e púselo aquí, so emienda de los que más aí entendieren, lo que yo oí a grandes señyores e caçadores en muchas partidas (60).

Esta insistencia al recurso de la oralidad («Otrossí oí lo que dixeron algunos d'ellos que non vi yo», 60) le sirve para construir una vívida sensación de realismo, a través de un hilo continuo de escenas, troqueladas por rostros y voces que don Pero rescata de tantas jornadas de caza en las que había participado.

Descritas las seis clases de halcones, don Pero, en el cap. ii, muestra su preferencia por los neblíes, con razones que se han querido poner en correspondencia con su particular condición linajística:

> E los falcones neblís en todas tierras son llamados gentiles, que quiere dezir fijosdalgo, e en Castilla e en Portugal son llamados neblís; pero al comienço fueron llamados nobles, e por tiempo corrompióse este vocablo, e dízenlos neblís (62)[498].

Con todo, dedica un epígrafe a cada uno de los otros halcones, entremetiendo en las descripciones que ofrece recuerdos reales, encauzados siempre por la fórmula «yo vi»; algunas de estas evocaciones corresponden a recuerdos tan firmes que don Pero construye con ellas verdaderas narraciones en miniatura, como ocurre, por ejemplo, al hablar del halcón gerifalte:

> E yo vi un girifalte que fue presentado al rey don Carlos de Françia, padre d'este rey don Carlos que agora reina en Françia, e fue tomado el girifalte en la isla de Lairón, que es çerca de la Rochela, e fue tomado bravo, que es maravilla, ca yo nunca oí dezir que girifalte se tome en estas tierras de aquí çahareñio. E este girifalte era tan blanco como una paloma blanca, salvo que tenía

---

[498] Como señala J. G. Cummins, en su «Introducción»: «Para Pero López, en cambio, la gloria más alta de la cetrería, el ave más digna de reverencia que todas las demás, no es el águila real, ni tampoco el hermoso gerifalte con su plumaje como de armiño, sino el neblí; más pequeño, algo menos magnífico, pero más veloz, más atrevido; altanero, en dos sentidos; orgulloso», pág. 20.

> unas pocas prietas al través en las coxas, e por la su grandeza e cabeça e manos e talle se conosçía por girifalte. E non curaron de fazer con él que fuesse garçero nin bolasse por prisión, salvo tenerlo así por maravilla, ca el Rey lo preçiava mucho (71-72).

Incluso no desperdicia los matices poéticos con que puede ilustrar algunas de sus explicaciones:

> Otrosí ha girifaltes que son llamados letrados, porque lo blanco han muy blanco e lo ál muy prieto, e bien compartido todo, en guisa que paresçe como libro escripto de letras gruessas, e por essa comparaçión son llamados letrados, e salen d'ellos muy buenos (72).

Éste es uno de los rasgos singulares del manual: la continua recurrencia a hechos probados por el propio autor y referidos no sólo al regimiento de estas aves, sino incluso a aspectos tan pragmáticos como la compra de las mismas y el cuidado con que deben apreciarse las señales que van a advertir sobre el estado de un ave que es traída, por lo común, en condiciones precarias por mercaderes del norte de Europa o de Oriente:

> E estando yo en Alicante, que es en Aragón, ribera de la mar, llegó aí una nao que venía de la Bervería y traía muchos alfaneques, e conpré d'ellos, e el señyor e maestro de la nao diome uno que dizía él que era entreçele, e en verdat el talle e manos e rostro era de tagarote, mas las plumas e su color era de alfaneque, e tóvelo gran tiempo, e yo non curé de fazer d'él ál salvo perdiguero, e aquello que fazía él muy bien, e era muy ligero (79).

Quizá, por ello, en el cierre ya del libro, dedique Ayala un capítulo al paso migratorio de las aves, pues tantas habían sido las veces en que estas preciadas aves habían seguido el rastro de grullas y cigüeñas, cazadas de esta manera en distintos lugares de la Península; la importancia de la materia recomienda otra breve introducción:

> Muchas vezes avemos dicho en este libro cómo los falcones neblís e otros vienen con el passo de las aves en esta tierra, e agora queremos dezir qué passo es éste de las aves de que fazemos mençión. E devéis saber que a todas las cosas que Dios Nuestro Señor crió dio su governamiento, e por hordenamiento de la natura an su industria para bevir [...] E assí las aves por el instinto de la natura buscan su vida e su mantenimiento, e señaladamente las aves buscan su vida en la morada del invierno e del verano (192-193).

Sirve este pasaje para demostrar la composición gradual de una obra que sólo adquiere sentido en su unidad final, pero que se ha construido abrazando líneas de contenido muy desiguales, muchas de ellas requeridas por el propio orden de ideas en que se ha ido entremetiendo.

8.9.1.3: El capítulo viii: el tratado de los neblíes

En su breve presentación, defiende don Pero la materia que va a ofrecer y, a la par, apunta en sus argumentos a los receptores en los que piensa, convertido él, en sus primeros lances de caza, en modelo de los mismos:

> A los caçadores paresçerá que estas reglas que yo aquí porné para governar un falcón neblí que son de más, ca dirán que non es caçador el que esto non sabe, e yo non las pongo para los que así son maestros, pero los ombres cuando comiençan a caçar non lo saben todo, e han menester de ver e oír de algunos de los que más vieron e más provaron en esta arte del caçar. E cuando yo començé a afanar con el neblí, mucho me pluguiera aver fallado un pequeño escripto tal como éste, por donde me pudiera regir e governar e guardar de fazer algunos yerros en la caça que fiz', e con que dañyé muchos falcones, e yo era sin culpa, ca non sabía más, e cuando me acompañyava con falconeros que sabían el arte, paré mientes, e por aventura en un mes aprendía un capítulo de lo que veía (81).

Esa referencia de «pequeño escripto» autoriza la hipótesis de que este capítulo constituyera el núcleo original del libro, más cuando se piensa en la predilección que Ayala sentía por esta ave y la forma de cazar con la misma; no le importa repetir estas razones, quizá porque era la primera vez que lo afirmaba:

> E por tanto porné reglas çiertas para governamiento del neblí, ca en verdat éste es el señyor e príncipe de las aves de la caça, e quien bien supiere regir e governar el neblí, todo el regimiento de las otras aves puede más ligeramente saber (81-82).

Por ello, puede pensarse en que, tras terminar este capítulo, se decidiera a acometer la materia dedicada al resto de las aves; el hecho de que se encontrara en Obidos el *Livro de falcoaria* sirvió de estímulo para completar una labor que bien pudo empezar antes a redactar o, cuando menos, a considerar.

Todos los aspectos de que se ocupa en este cap. viii configuran la estructura temática que luego le permitirá desarrollar los asuntos de las otras aves. Habla así de la elección del halcón neblí, sobre todo avisa si se trata de comprar alguno de los que traen en cocas desde las tierras de Alemania o de Noruega; recomienda examinar las «péñolas», la forma de las mismas, si le han nacido clavos en los pies. Aborda luego los cuidados que necesita: cómo debe ser bañado con «oropimente» para curtir las plumas y limpiarlo de piojo, qué debe comer, cómo debe ser gobernado con el capirote; los procedimientos más convenientes para señolearlo, para que aprenda a posarse en el suelo o a entrar en el agua. Es notorio el modo en que allega remedios de todo tipo y de procedencias muy diversas para cuidar estas aves, y el orgullo que siente por esa pesquisa:

> Otrosí comoquier que en España non lo usan, pero en todas las tierras do caçan con el neblí e con cualesquier otros falcones, señaladamente en Bramante, que es en Alemaña, e esso mesmo en Françia e en Inglaterra e en Italia tienen esta regla cuando dan de comer a su falcón: si le dan de ave viva sienpre passan la vianda que le dan por el agua fría e si la carne que le dan es fría pássanla por el agua caliente tibia (88).

No extraña el largo párrafo de admiración que dedica al valor y a la sabiduría de estos halconeros de Bramante, destacando sus usos y habilidades, con algún detalle anecdótico:

> E a mí me acaesçió conprar d'ellos los falcones en París e los falconeros de Bramante que me los vendieron venirse comigo en Castilla por sus soldadas (89)[499].

Todo ayuda a autorizar el breve tratado que está componiendo, puesto que a partir de este punto con la anáfora del «otrosí» irá ya ordenando recursos, técnicas de entrenamiento, señalando incluso los terrenos más adecuados para cazar, con frases de estilo paremiológico que pueden ayudar a asimilar este contenido:

> Otrosí, véngate sienpre emiente qu'el día qu'el neblí nasçió esse día naçió la gallina, e sienpre la trae consigo biva (94).

---

[499] En buena medida, Ayala quiere vincularse a ese selecto grupo de conocedores; así, un poco más adelante, cuando comenta las técnicas de guardar el neblí, indica: «E este poner así en el prado non lo usan los caçadores en Castilla, mas el falconero de Bramante non lo escusaría por cosa del mundo, ca dize qu'el su falcón ha menester de pensar de sí, e de tomar plazer, e que le es mejor allí que [non en el] alcándara», 97.

No olvida enumerar las aves que convienen a las destrezas del neblí ni de indicar los vuelos más adecuados para su captura:

> Otrosí de todas las aves yo non fallo de tan diversas e tantas naturas como ánades, ca aí son contadas abucastas, ánades reales, ánades gentas, caperotadas, grueras, trullos, golondrinos, alçaderas, raillos, negretas e otras muchas. E a todas estas e de tal natura farás bolar tu falcón de una manera, faziendo primero bolar tu falcón e que tome su altura, e después levantar. Pero a todas las otras prisiones, salvo sisones, así como grúa, garça, abdarramía, martinet, cuervo calvo, alcaraván, lechuza, bitor, echarás a braço tornado (95).

Siempre el «yo» se convierte en asidero de verificación de la noticia o de la técnica que se transmite; así, cuando habla de los cascabeles:

> E yo así lo usé e lo quería usar, aunque non son muy buenos, non le enpeçe tanto que suenen, pero cuando oviere a traer los cascaveles que le cunple cuando andudiesse bien ordenado el falcón (97-98).

Lo mismo sucede cuando recomienda mantener al halcón junto al cazador por la noche, para vigilarlo, pues ocasiones hay en que sueñan que están cazando y se tiran del alcándara; comenta, entonces, que en Francia existe la costumbre de atarlo:

> Cada uno pone buena razón por sí, pero yo sienpre le dexé suelto e çerca de mi cama, si era falcón de que me pagué (100).

O el modo en que incluye comentarios o referencias a las discusiones que había mantenido sobre algún aspecto de la caza:

> Pero dizía Johán Ferrández Burello qu'el falcón que non desçendía derrajadamente en la ribera que era bien dalle algunas vezes de comer el pecho del ánade, porque tomava gran creençia e sabor, e yo non dubdo que esto es verdad, pero a la tira es más presto el neblí de seguir el ánade que primero fiziera si esto lo fizieres, e podríaslo antes perder *(íd.)*.

A ninguna otra ave le concede tanta importancia Ayala ni de ninguna se ocupa tanto; por ello, se ha apuntado que este cap. viii pudiera haber sido el núcleo originario del libro; aun no siéndolo, de lo que no cabe duda es de que don Pero escribe de lo que conoce y disfruta con esa ordenación de unos recuerdos que, a la vez, le permiten afirmar su condición social[500]. Como haría el propio neblí al levantar el vuelo:

> Otrosí non seas cobdiçioso nin quexoso de levantar fasta que tu falcón tenga su altura, ca si de otra manera lo fiziesses tu falcón tomaría mala costunbre, e non se alçaría mucho, e ternía que lo avrías luego a levantar [...] Otrosí será feo bolar, ca toda la nobleza e bien del falcón altanero es que sea más alto que pudieres (91).

Toda la vida de quien será luego canciller de Castilla cabe en los términos de esta ponderación, pues la caza no sirve sólo para el entretenimiento, sino para la afirmación social de quien la practica.

---

[500] Véase J.-O. Benoist, «La chasse au vol. Techniques de chasse et valeur symbolique de la volerie», *La Chasse au Moyen Âge*, Niza, Les Belles Lettres, 1980, páginas 117-131.

Índice

HISTORIA DE LA PROSA MEDIEVAL CASTELLANA
I
La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano

PRESENTACIÓN 9

- 0.1: Una historia del discurso prosístico 9
- 0.2: Una historia de los textos 10
- 0.3: Normas de transcripción de los textos 13

LISTA DE ABREVIATURAS 14

Capítulo I. LOS ORÍGENES DE LA PROSA MEDIEVAL CASTELLANA 19

- 1.1: Las tradiciones poéticas y retóricas: la «clerezía» 20
  - 1.1.1: Los estudios generales 21
  - 1.1.2: Las artes liberales 27
    - 1.1.2.1: La enumeración de las artes: la educación de un príncipe 28
    - 1.1.2.2: La *grammatica* 30
    - 1.1.2.3: La *logica* 33
    - 1.1.2.4: La *rhetorica* 34
    - 1.1.2.5: El *quadrivium* 35
- 1.2: La prosa como discurso formal 37
  - 1.2.1: La 'prosa': la invención de un discurso formal 37
  - 1.2.2: La «prosa rítmica» y la versificación clerical 43
  - 1.2.3: La configuración del discurso prosístico 47
  - 1.2.4: El *fablar comunal* de la prosa 52
- 1.3: Los contextos culturales y el desarrollo del discurso prosístico 56
  - 1.3.1: La construcción de la identidad de Castilla 58
  - 1.3.2: La formación de una cancillería letrada 59
  - 1.3.3: La creación de la *clerecía* cortesana 60
  - 1.3.4: La corrección del modelo de corte: el molinismo 62

Capítulo II. De Alfonso VIII a Fernando III (1170-1230): la configuración de Castilla 63

- 2.1: La oposición castellano-leonesa 65
  - 2.1.1: La historia de un reinado: de la mentalidad aristocrática a la afirmación religiosa 65
  - 2.1.2: Los modelos culturales de las cancillerías castellana y leonesa 71
  - 2.1.3: Los letrados de la corte castellana 75
    - 2.1.3.1: Del Tratado de Cabreros al *Cantar de mio Cid* 76
- 2.2: Documentos jurídicos y textos cronísticos 81
  - 2.2.1: Fueros 82
    - 2.2.1.1: La tradición forística: usos legales frente a poder político 85
    - 2.2.1.2: Las «fazañas»: las formas de vida populares 89
  - 2.2.2: La primera historiografía vernácula 94
    - 2.2.2.1: La tradición de los anales 96
  - 2.2.3: Las primeras redacciones cronísticas 98
    - 2.2.3.1: Los *Anales navarro-aragoneses* 98
    - 2.2.3.2: El *Liber regum* 101
    - 2.2.3.3: El *Libro de las generaciones* y la materia artúrica 104
- 2.3: Primeras manifestaciones de la literatura religiosa 110
  - 2.3.1: *La Fazienda de Ultramar* 111
    - 2.3.1.1: La transmisión textual y la datación de la *Fazienda* 111
    - 2.3.1.2: El contenido de la *Fazienda de Ultramar* 114
    - 2.3.1.3: La materia de la *Fazienda:* los valores de la predicación 116
  - 2.3.2: Las Biblias medievales: el siglo XIII 122
    - 2.3.2.1: Tradición textual y labor traductora 123
    - 2.3.2.2: Las traducciones de mediados del siglo XIII 125
  - 2.3.3: La *Disputa entre un cristiano y un judío* 131
    - 2.3.3.1: La fechación de la *Disputa:* contexto de recepción 131
    - 2.3.3.2: El contenido de la *Disputa* 134
  - 2.3.4: Una regla monástica 137
- 2.4: Los tratados enciclopédicos: la clerecía escolar 139
  - 2.4.1: La *Semejança del mundo* 140
    - 2.4.1.1: La transmisión textual y la fecha de composición 141
    - 2.4.1.2: Fuentes y tradición escolar 142
    - 2.4.1.3: Materia y estructura de la *Semejança* 149

Capítulo III. De Fernando III a Alfonso X (1230-1255): la construcción de la realidad cortesana 157

- 3.1: El regalismo: ideología política y pensamiento cultural 159
- 3.2: La historiografía romance 161
  - 3.2.1: Las traslaciones del Tudense y del Toledano 162
    - 3.2.1.1: Las traducciones del Tudense 163
    - 3.2.1.2: Las traducciones del Toledano 166

3.2.2: La *Crónica de la población de Ávila* 170
3.2.2.1: La historia de una fundación 171
3.2.2.2: La defensa de una identidad 172
3.2.2.3: Las acciones militares 174
3.2.2.4: La crónica como memorial de servicios 178
3.3: Primeras formas de la ficción: las traducciones del árabe 180
3.3.1: El *Calila:* un libro alfonsí 182
3.3.1.1: Los caminos del *Calila* 183
3.3.1.2: Estructura del *Calila* 187
3.3.1.2.1: La «Introducción»: el valor del «saber» 189
3.3.1.2.2: La «Estoria de Berzebuey»: caps. I-II 191
3.3.1.2.3: El *Calila:* el marco narrativo 196
3.3.1.2.4: La historia de Calila y Dina: el valor del consejo 198
3.3.1.2.5: Las cortes del *Calila* 204
3.3.1.3: Las técnicas narrativas del *Calila* 211
3.3.2: El *Sendebar* 214
3.3.2.1: Orígenes y transmisión textual 214
3.3.2.2: El prólogo del *Sendebar* 216
3.3.2.3: Estructura del *Sendebar* 218
3.3.2.3.1: El primer marco narrativo 219
3.3.2.3.2: La disputa de «exemplos» 224
3.3.2.3.3: El último marco narrativo 231
3.3.3: La *Escala de Mahoma* 234
3.3.3.1: Entre un libro de ciencias y una fuente historiográfica 234
3.3.3.2: La corte imperial como marco de traducción 237
3.3.3.3: Estructura y contenido de la *Escala de Mahoma* 239
3.4: Pensamiento político y literatura sapiencial 241
3.4.1: El *Libro de los doze sabios* 241
3.4.1.1: El prólogo y el epílogo de *Doze sabios* 242
3.4.1.2: La transmisión manuscrita de *Doze sabios* 247
3.4.1.3: La estructura de *Doze sabios* 249
3.4.1.4: La configuración ejemplar 252
3.4.1.5: Contenido y capitulación 255
3.4.2: *Flores de filosofía* 260
3.4.2.1: Transmisión textual y versiones de *Flores* 260
3.4.2.2: Significado y contenido de la obra: contexto de producción 262
3.4.2.3: Estructura de la obra 267
3.4.3: *Poridat de las poridades* 273
3.4.3.1: La transmisión del *Sirr al-'asrār* 274
3.4.3.2: El *Poridat:* significación y líneas textuales 276
3.4.3.3: La estructura y contenido del *Poridat* 279
3.4.3.4: El saber como estructura hermética 283
3.4.4: *Secreto de los secretos* 286
3.4.4.1: El marco narrativo 287
3.4.4.2: El saber y la corte 288
3.4.4.3: Estructura y líneas textuales 291
3.5: La formación de un modelo jurídico 294
3.5.1: Los fueros 295

        3.5.1.1: El *Libro de los fueros de Castiella* 295
        3.5.1.2: El *Fuero Viejo de Castilla* 297
    3.5.2: El regalismo como identidad jurídica 300
        3.5.2.1: El *Fuero Real* 300
            3.5.2.1.1: La promulgación del *Fuero Real* 300
            3.5.2.1.2: Estructura y contenido del *Fuero Real* 302
        3.5.2.2: *Setenario* 304
            3.5.2.2.1: Texto y libros en el *Setenario* 305
            3.5.2.2.2: El *Elogio de Fernando III* 307
            3.5.2.2.3: La ley XI: la afirmación del «saber» 315
            3.5.2.2.4: El primer *Setenario* 319
            3.5.2.2.5: El tratado sobre las falsas creencias 321
            3.5.2.2.6: El *Setenario* como «tratado sacramental» 326
        3.5.2.3: *Espéculo* 330
            3.5.2.3.1: Fechación: una recopilación inacabada 331
            3.5.2.3.2: La imagen del rey 337
            3.5.2.3.3: El «rey» como garante de la «justicia» 338
            3.5.2.3.4: La definición de «rey» 340
            3.5.2.3.5: La voluntad del rey 343
            3.5.2.3.6: La corte letrada 348
            3.5.2.3.7: Conciencia de estilo y voluntad política 352
            3.5.2.3.8: El *Espéculo:* un modelo ideológico frustrado... 354
    3.5.3: Los juristas alfonsíes 358
        3.5.3.1: Jacobo de Junta 358
        3.5.3.2: Fernando de Zamora 362
        3.5.3.3: Maestro Roldán 363
3.6: Las «escuelas» alfonsíes: la transmisión del saber 364
    3.6.1: El *Lapidario* 365
        3.6.1.1.: Transmisión y autoría del *Lapidario* 367
        3.6.1.2: El prólogo del *Lapidario* 369
        3.6.1.3: Estructura y materia del *Lapidario* 372
            3.6.1.3.1: El lapidario zodiacal 373
            3.6.1.3.2: La materia del primer lapidario 374
            3.6.1.3.3: Traducción y ciencia 377
        3.6.1.4: El segundo tratado: el lapidario «sobre las fazes de loa signos» 379
            3.6.1.4.1: La materia del segundo lapidario 381
        3.6.1.5: El tercer tratado: el lapidario «según el estado de las planetas» 382
        3.6.1.6: El cuarto tratado: el lapidario por a.b.c. 384
        3.6.1.7: Espacio textual y organización narrativa 385
    3.6.2: *El libro conplido en los judizios de las estrellas* 387
        3.6.2.1: La traducción y la transmisión manuscrita 389
        3.6.2.2: Materia y contenido del *Libro de los judizios* 390
        3.6.2.3: La materia doctrinal del *Libro de los judizios* 392
        3.6.2.4: Los «judizios» de las estrellas: el tratado astrológico 396
        3.6.2.5: Las técnicas compositivas 399
            3.6.2.5.1: La división textual 399

3.6.2.5.2: Pedagogía y enseñanza en el *Libro de los judizios* 400
3.6.2.5.3: La conciencia de autoría 402
3.6.2.6: Multiplicidad de planos y de perspectivas textuales 403
3.6.2.7: La valoración cortesana 405
3.6.3: El *Libro de las cruzes* 407
3.6.3.1: Autoría y transmisión del *Libro de las cruzes* 407
3.6.3.2: El prólogo del *Libro:* la defensa del saber 409
3.6.3.3: La materia y el contenido del *Libro de las cruzes* .. 412
3.6.3.4: La doctrina astrológica 414
3.6.3.5: Los dos ejes temáticos del *Libro de las cruzes* 416
3.6.3.6: La capitulación y la estructura de la obra 418
3.6.3.7: Organizaciones textuales y composición formal ... 420

Capítulo IV. LA CORTE LETRADA DE ALFONSO X (1256-1284) 423

4.1: Libros sapienciales y clerecía cortesana 424
4.1.1: El *Libro de los cien capítulos* 425
4.1.1.1: La transmisión manuscrita de *Cien capítulos* 425
4.1.1.2: La estructura del *Libro de los cien capítulos* 427
4.1.1.3: Del saber y de la nobleza 436
4.1.2: El *Libro de los buenos proverbios* 440
4.1.2.1: Origen y transmisión manuscrita del *Libro de los buenos proverbios* 441
4.1.2.2: El contenido: las imágenes del saber 444
4.1.2.3: La estructura del *Libro de los buenos proverbios* .. 444
4.1.2.4: Los «exemplos» del *Libro de los buenos proverbios* 445
4.1.2.5: La organización estructural del *Libro de los buenos proverbios* 450
4.1.3: El *Bocados de oro:* la definición del saber 455
4.1.3.1: Testimonios y tradiciones del *Bocados de oro* 455
4.1.3.2: Estructura y contenido del *Bocados de oro* 458
4.1.3.3: El «saber» y el «mundo»: los regimientos de príncipes 463
4.2: La corte como marco de enseñanza: los diálogos 470
4.2.1: El *Diálogo de Epicteto y el emperador Adriano* 471
4.2.1.1: Transmisión y derivación textuales 471
4.2.1.2: El marco narrativo: Adriano y Epicteto 472
4.2.1.3: El debate: una indagación sobre el saber 476
4.2.2: La *Historia de la donzella Teodor* 482
4.2.2.1: Orígenes de la *Donzella Teodor* 483
4.2.2.2: La versión castellana de los manuscritos 485
4.2.2.3: Estructura de la versión medieval 488
4.2.2.4: Las variaciones del modelo estructural: del ms. *a* los impresos 496
4.2.3: El *Capítulo de Segundo filósofo* 502
4.2.3.1: Orígenes y transmisión textual 503
4.2.3.2: *Segundo filósofo* y la tradición escolar 504
4.2.3.2.1: El marco narrativo 505
4.2.3.2.2: El debate entre Adriano y Segundo 508

4.3: La corte como sede imperial 511
    4.3.1: La revisión jurídica: las *Siete Partidas* 511
        4.3.1.1: La redacción de las *Partidas* 512
        4.3.1.2: La transformación del *Espéculo:* hacia un nuevo modelo de autoridad real 516
        4.3.1.3: El título I de las *Partidas:* el triunfo de la ley sobre el rey 520
    4.3.2: La *Partida I:* la configuración religiosa de la ley 525
        4.3.2.1: El control de la voluntad del rey y la instrucción religiosa 529
        4.3.2.2: La redacción de las leyes: la nueva dimensión estilística 532
    4.3.3: La *Partida II* 536
        4.3.3.1: La estructura de la *Partida II* 538
        4.3.3.2: Un nuevo modelo de pensamiento jurídico 540
        4.3.3.3: Un nuevo modelo de autoridad real 547
        4.3.3.4: La relación del pueblo con el rey: títulos XII-XX 557
        4.3.3.5: La dimensión aristocrática de la ley 559
            4.3.3.5.1: Título XXI: la configuración cortesana de la caballería 560
            4.3.3.5.2: El arte de la guerra 565
        4.3.3.6: La dimensión del saber de *Partida II* 567
    4.3.4: De la *Partida III* a la *Partida VII* 570
        4.3.4.1: La dimensión de la justicia: el desarrollo conceptual 573
        4.3.4.2: El pensamiento legislativo: la ordenación jurídica .. 576
        4.3.4.3: La autoridad jurídica del rey 578
        4.3.4.4: Valores políticos y morales de las *Partidas* 581
        4.3.4.5: El orden lingüístico: la construcción de la realidad 591
        4.3.4.6: Modos narrativos y procedimientos de descripción en las *Partidas* 594
4.4: La corte como espacio de la ciencia: las compilaciones astrológicas 597
    4.4.1: El *Libro del saber de astrología* 597
        4.4.1.1: El códice regio del *Libro del saber de astrología* 599
        4.4.1.2: Los dos primeros prólogos del *Libro:* de «fablar» a «toller las razones» 601
        4.4.1.3: La materia y contenido del *Libro* 604
        4.4.1.4: El *Libro de la Ochava espera* 604
        4.4.1.5: Los libros de los instrumentos 609
            4.4.1.5.1: El *Libro del alcora* 610
            4.4.1.5.2: El *Libro del astrolabio redondo* 611
            4.4.1.5.3: El *Libro del astrolabio plano* 613
            4.4.1.5.4: El *Libro de la lámina universal* y el *Libro de la açafeha* 614
            4.4.1.5.5: El *Libro de las armellas* 616
            4.4.1.5.6: El *Libro de las láminas de los siete planetas* 617
            4.4.1.5.7: El *Libro del cuadrante* 617
            4.4.1.5.8: Los libros de los relojes 618
    4.4.2: El *Libro de las formas et de las imágenes* 620

4.4.2.1: Fechación y transmisión textual 620
4.4.2.2: El prólogo: la imagen del rey 622
4.4.2.3: La materia del *Libro de las formas* 623
4.4.3: Los tratados de astrología mágica: del *Picatrix* al ms. Vat.lat. Reg. 1283 626
4.4.3.1: El *Libro de Picatrix:* las traducciones de la *Ghāyat* 627
4.4.3.2: El ms. Vat.lat.Reg. 1283: materiales compilados y contenido textual 629
4.4.3.3: Alfonso, rey mago 636
4.4.4: Las *Tablas alfonsíes* 637
4.4.5: El códice 8232 de la Bibl. del Arsenal (París) 641
4.4.6: Traducciones latinas de obras científicas 642
4.5: La producción historiográfica 643
4.5.1: La *Estoria de España* 645
4.5.1.1: La *Estoria de España:* desarrollo textual 646
4.5.1.2: La *Estoria de España:* panorama de la investigación crítica 648
4.5.1.3: El contenido de la *Estoria de España* 654
4.5.1.3.1: La historia de los señoríos de España 657
4.5.1.3.2: Las versiones: su formación ideológica 665
4.5.1.4: El proceso de composición: la integración de fuentes 669
4.5.1.5: La estructura analística y las lagunas compilatorias 672
4.5.1.6: La *Versión primitiva* y el códice *E₂* 674
4.5.1.7: La *Versión concisa* y la *Versión enmendada después de 1274* 680
4.5.1.8: La *Versión crítica* 682
4.5.1.8.1: El ms. *Ss* y la *Versión crítica* 683
4.5.1.8.2: El contenido de la *Versión crítica* 684
4.5.2: La *General estoria* 686
4.5.2.1: La construcción de la *General estoria:* fechas y desarrollo 689
4.5.2.2: La *General estoria:* proceso de composición 694
4.5.2.2.1: La Biblia como estructura histórica 694
4.5.2.2.2: La integración de fuentes 697
4.5.2.2.3: La *General estoria:* estructuras temporales .. 703
4.5.2.3: La *General estoria:* líneas de contenido 708
4.5.2.3.1: La Primera parte: los libros de Moisés 710
4.5.2.3.1.1: El Génesis: la visión enciclopédica del saber 710
4.5.2.3.1.2: El Éxodo: la figura de Moisés 713
4.5.2.3.1.3: El Levítico: la ley religiosa 715
4.5.2.3.1.4: Los Números: la disposición militar 716
4.5.2.3.1.5: El Deuteronomio: la materia consiliaria 718
4.5.2.3.2: La Segunda parte: la materia de la antigüedad 719
4.5.2.3.2.1: La «Estoria de Josué» 720
4.5.2.3.2.2: El *Libro de los Jueces* 722
4.5.2.3.2.3: La «Estoria de Tebas e del so destroimiento» 724
4.5.2.3.2.4: La «Estoria de Ércules» 725

4.5.2.3.2.5: La «Estoria de Troya» ... 726
4.5.2.3.2.6: El *Libro de Ruth* ... 727
4.5.2.3.2.7: El *Primero Libro de los Reyes* ... 728
4.5.2.3.2.8: El *Segundo Libro de los Reyes* ... 731
4.5.2.3.3: La Tercera parte: de Salomón al cautiverio del pueblo hebreo ... 732
4.5.2.3.3.1: El romanceamiento de la Biblia ... 733
4.5.2.3.3.2: El contenido de la Tercera parte ... 734
4.5.2.3.3.3: La unidad textual de la Tercera parte ... 736
4.5.2.3.3.3.1: La materia troyana ... 737
4.5.2.3.3.3.2: La «Estoria de Ulixes» ... 738
4.5.2.3.3.3.3: La «Estoria de los godos» ... 738
4.5.2.3.3.3.4: Salomón y el análisis del «saber» 739
4.5.2.3.3.3.5: La pérdida del *imperium* ... 742
4.5.2.3.4: La Cuarta parte: la «ejemplaridad» de la historia 747
4.5.2.3.4.1: La «ejemplaridad» cortesana de la historia: la «trasmigración de Babilonia» ... 749
4.5.2.3.4.2: El tiempo de los profetas: el regreso a Jerusalén ... 754
4.5.2.3.4.3: El cómputo gentílico: el linaje teutónico 760
4.5.2.3.4.4: La transmisión del dominio imperial ... 768
4.5.2.3.5: La Quinta parte: la historia romana ... 775
4.5.2.3.5.1: La historia de los Macabeos ... 778
4.5.2.3.5.2: La traducción de la *Farsalia* ... 782
4.5.2.3.5.3: La «Estoria de Julio César» ... 788
4.5.2.3.5.4: La historia de Octaviano ... 791
4.5.2.3.6: La Sexta parte: hacia el presente histórico .. 793
4.5.3: Las *narraciones cortesanas* ... 796
4.5.3.1: La materia troyana ... 798
4.5.3.2: La *Historia troyana polimétrica* ... 803
4.5.3.2.1: La descripción de los ejércitos ... 805
4.5.3.2.2: El ámbito de la expresión poemática y la destrucción militar ... 807
4.5.3.2.3: La visión negativa del amor cortés ... 811
4.5.3.2.4: La muerte del héroe ... 815
4.6: La alegría de la corte: los juegos y la caza ... 817
4.6.1: *Libros de acedrex, dados e tablas* ... 820
4.6.1.1: El prólogo del *Libro de acedrex* ... 824
4.6.1.2: El *Libro de acedrex* ... 827
4.6.1.3: El *Libro de los dados* ... 830
4.6.1.4: El *Libro de las tablas* ... 831
4.6.1.5: El nuevo tratado: el *Libro del grant açedrex, del alquerque e del tablero que se juega por astronomía* ... 833
4.6.2: El «arte de la caça» ... 838
4.6.2.1: El ms. BN Madrid Res. 270 ... 841
4.6.2.2: El *Libro de las animalias que caçan* ... 842
4.6.3: El *Libro de fecho de los cavallos* ... 847
4.6.3.1: La transmisión textual ... 848
4.6.3.2: La materia del *Libro de fecho de los cavallos* ... 849

Capítulo V. La corte de Sancho IV (1284-1295) 853

5.1: La escuela catedralicia y el molinismo 856
  5.1.1: El *Libro del tesoro:* política y retórica 863
    5.1.1.1: Redacciones y difusión del *Libro del tesoro* 865
    5.1.1.2: El *Libro del tesoro:* líneas de contenido 867
    5.1.1.3: Libro I: teología y naturaleza 870
      5.1.1.3.1: Teología e historia 871
      5.1.1.3.2: Naturaleza e historia 874
    5.1.1.4: Libro II: la moralidad y la virtud 878
    5.1.1.5: Libro III: retórica y política 883
      5.1.1.5.1: El dominio de la retórica: la «dispositio» 884
      5.1.1.5.2: Los «enseñamientos» de la retórica 885
      5.1.1.5.3: La intencionalidad de la retórica 888
  5.1.2: El *Lucidario:* las nuevas orientaciones científicas 890
    5.1.2.1: El pensamiento científico de un monarca: el Prólogo 891
      5.1.2.1.1: El rechazo de la ciencia y la ortodoxia religiosa 892
      5.1.2.1.2: La propaganda de un monarca 896
    5.1.2.2: Las estructuras del *Lucidario:* personajes y contenido 899
    5.1.2.3: La estructura externa: los bloques temáticos 907
      5.1.2.3.1: El conocimiento de la teología 907
      5.1.2.3.2: El orden de la naturaleza 909
    5.1.2.4: El pesimismo del *Lucidario* 911
  5.1.3: Los *Castigos de Sancho IV:* la corte como ámbito moral 913
    5.1.3.1: La transmisión textual 916
    5.1.3.2: La corte y el rey 919
      5.1.3.2.1: La legitimidad de los derechos dinásticos ... 921
      5.1.3.2.2: La unión entre Dios y el rey 922
      5.1.3.2.3: La autoridad del monarca 925
      5.1.3.2.4: La defensa de las mujeres 927
      5.1.3.2.5: *Castigos* como un «exemplario» 931
        5.1.3.2.5.1: La materia «exemplar» 932
        5.1.3.2.5.2: El rey como contador de «exemplos» 935
    5.1.3.3: La estructura de *Castigos* 938
      5.1.3.3.1: La capitulación de *Castigos* 939
      5.1.3.3.2: La afirmación religiosa y la defensa dinástica 940
  5.1.4: El *Libro del consejo e de los consejeros* 943
    5.1.4.1: La transmisión textual y la autoría 944
    5.1.4.2: El prólogo del *Libro del consejo* 946
    5.1.4.3: El modelo estructural del *Libro del consejo* 949
    5.1.4.4: La formación del consejero 951
    5.1.4.5: El «exemplo» como instrumento consiliario 958
5.2: El desarrollo de la historiografía: de la crónica general a la crónica real 959
  5.2.1: La *Versión amplificada de 1289* 961
  5.2.2: Las crónicas reales 964
    5.2.2.1: Ferrán Sánchez de Valladolid 965
    5.2.2.2: La construcción de un género 968
    5.2.2.3: La *Crónica de Alfonso X* 971

5.2.2.3.1: La formación de *Crónica de Alfonso X* 972
5.2.2.3.1.1: La trama cortesana de la crónica 973
5.2.2.3.1.2: De la sublevación nobiliaria a la guerra civil 975
5.2.2.4: La *Crónica de Sancho IV* 976
5.3: Literatura doctrinal y materia religiosa 980
5.3.1: *Barlaam e Josafat* 980
5.3.1.1: La formación de una leyenda 980
5.3.1.2: La transmisión peninsular del *Barlaam* 983
5.3.1.3: Estructura del *Barlaam* 984
5.3.1.3.1: La oposición corte-desierto. El nacimiento de Josafá *(A:* 1-13) 988
5.3.1.3.2: El espacio religioso. El adoctrinamiento de Josafá *(B:* 14-44) 992
5.3.1.3.3: El regreso al espacio cortesano. Disputas contra Josafá *(C:* 45-94) 999
5.3.1.3.4: El espacio religioso. La vida eremítica de Josafá *(D:* 95-101) 1006
5.3.2: Los *Diez Mandamientos* 1009
5.3.2.1: Los *Diez Mandamientos:* la transmisión textual 1011
5.3.2.2: La materia penitencial y los confesionarios 1012
5.3.3: Relatos de carácter monástico 1017
5.3.3.1: Los *Miráculos romançados* de Pero Marín 1018
5.3.3.2: Las *Crónicas anónimas de Sahagún* 1022
5.3.4: Las *Cantigas prosificadas* 1024
5.3.4.1: La prosificación y el contexto de la «traslación» .. 1024
5.3.4.2: Las técnicas narrativas de la amplificación 1027
5.4: Los orígenes de la ficción: la envoltura historiográfica 1029
5.4.1: La *Gran Conquista de Ultramar* 1029
5.4.1.1: La *Gran Conquista de Ultramar:* la transmisión textual 1030
5.4.1.2: La composición de la *Gran Conquista de Ultramar* 1033
5.4.1.2.1: La *Gran Conquista:* fuente historiográfica ... 1034
5.4.1.2.2: La *Gran Conquista:* obra historiográfica 1035
5.4.1.2.3: La *Gran Conquista:* la ficción caballeresca ... 1037
5.4.1.3: El contenido de la *Gran Conquista* 1038
5.4.1.3.1: La estructura de la *Gran Conquista* 1040
5.4.1.4: La primera cruzada y Gudufré de Bullón 1043
5.4.1.5: Los reyes de Jerusalén: la desaparición de un linaje 1046
5.4.1.6: El relato de las cruzadas 1051
5.4.2: La *Estoria del Cavallero del Çisne* 1055
5.4.2.1: Desarrollo textual 1056
5.4.2.2: Los núcleos de contenido del *Cavallero del Çisne* 1059
5.4.2.2.1: Isomberta: la esposa abandonada 1061
5.4.2.2.2: Beatriz: la conquista caballeresca 1068
5.4.2.2.2.1: La agresión contra la corte imperial 1069
5.4.2.2.2.2: La conquista del espacio linajístico 1074
5.4.2.2.2.3: La defensa del espacio linajístico 1075
5.4.2.3: Ida: la hija abandonada 1077

5.4.3: La materia carolingia 1080
5.4.3.1: *Berta* 1081
5.4.3.2: *Mainete* 1084
5.4.3.2.1: La pérdida de la identidad regia 1086
5.4.3.2.2: La construcción de la personalidad caballeresca 1087
5.4.3.2.3: La recuperación de la identidad regia 1090

Capítulo VI. DON JUAN MANUEL: LA CORTESÍA NOBILIARIA 1093

6.1: La formación de un noble: educación y primeros hechos de la vida de don Juan Manuel (1282-1312) 1094
6.1.1: El linaje de los Manuel: relaciones con la dinastía reinante 1095
6.1.2: Reinado de Fernando IV: primeras intrigas políticas 1096
6.2: Obra literaria y conciencia política: don Juan Manuel y Alfonso XI (1312-1327) 1098
6.2.1: Minoridad de Alfonso XI: la lucha por el poder 1099
6.2.2: Don Juan Manuel como historiador: la redacción de la *Crónica abreviada* 1103
6.2.2.1: La conciencia nobiliaria de don Juan Manuel 1105
6.2.2.2: El significado textual de la *Crónica abreviada* 1107
6.2.3: Primeros enfrentamientos contra Alfonso XI. La reflexión sobre la caballería 1109
6.2.3.1: Estructura del *Libro del cavallero et del escudero* 1110
6.2.3.2: Significado del *Libro del cavallero et del escudero* 1114
6.2.4: La probable redacción del *Libro de la caza* 1116
6.3: El fracaso del político y el triunfo del escritor (1327-1335) ... 1121
6.3.1: El *Libro de los estados* 1122
6.3.1.1: Niveles significativos del *Libro de los estados* 1124
6.3.1.2: La estructura del *Libro de los estados* 1128
6.3.1.3: Composición y estilo del *Libro de los estados* 1141
6.3.2: El *Libro del conde Lucanor* 1148
6.3.2.1: Manuscritos y transmisión de la obra 1150
6.3.2.2: Estructura y significado 1153
6.3.2.3: El «exemplo»: unidad narrativa 1155
6.3.2.4: El *Libro de los exemplos* 1159
6.3.2.4.1: La ordenación numérica de los «exemplos» .. 1161
6.3.2.4.2: El análisis de la figura del consejero 1163
6.3.2.4.3: Las relaciones entre consejero y aconsejado 1166
6.3.2.4.4: La actuación del aconsejado como consejero 1169
6.3.2.4.5: La definición del «aristocratismo consiliario» 1171
6.3.2.4.6: La configuración espiritual del consejero 1175
6.3.2.5: El *Libro de los proverbios* 1179
6.3.2.6: La Parte V o el Epílogo al *Libro del conde Lucanor* 1181
6.4: La derrota del noble y la venganza literaria 1183
6.4.1: La pervivencia de su linaje: el *Libro enfenido* 1184
6.4.1.1: El saber nobiliario 1185
6.4.1.2: Estructura y sentido del *Libro enfenido* 1186
6.4.1.3: El discurso sobre el «amor» 1190

6.4.2: La justificación de una existencia: el *Libro de las tres razones* 1191
  6.4.2.1: La «Razón de las armas» 1194
  6.4.2.2: La «Razón de la orden de caballería» 1196
  6.4.2.3: La «Razón del rey don Sancho» 1197
6.4.3: La sinceridad religiosa: el *Tractado de la Asunçión de la Virgen María* 1198
6.4.4: Útimos acontecimientos. Muerte de don Juan Manuel ... 1202

APUNTE BIBLIOGRÁFICO 1205

HISTORIA DE LA PROSA MEDIEVAL CASTELLANA

II

El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso

LISTA DE ABREVIATURAS 1221

Capítulo VII. DE FERNANDO IV A ALFONSO XI (1295-1350): EL TRIUNFO DEL MOLINISMO 1225

7.1: La evolución historiográfica: conceptos. 1226
  7.1.1: Derivaciones de la *Estoria de España* 1227
    7.1.1.1: La *Crónica de veinte reyes* 1228
    7.1.1.2: La *Crónica de Castilla* 1230
    7.1.1.3: La *Crónica General Vulgata* 1232
    7.1.1.4: La *Crónica de 1344* 1233
    7.1.1.5: La *Crónica fragmentaria* 1236
  7.1.2: El desarrollo de la crónica real 1238
    7.1.2.1: La *Crónica particular de Fernando III* 1238
      7.1.2.1.1: Fernando III y las raíces del «molinismo» 1239
      7.1.2.1.2: El «original» de la *Crónica particular de Fernando III* 1241
      7.1.2.1.3: El significado de la *Crónica:* hagiografía y política 1245
    7.1.2.2: La *Crónica de Fernando IV* 1248
      7.1.2.2.1: La estructura de la crónica 1249
      7.1.2.2.2: La reina doña María: un modelo de conducta política 1250
      7.1.2.2.3: La débil voluntad de un monarca 1254
    7.1.2.3: La historiografía sobre Alfonso XI 1260
      7.1.2.3.1: Transmisión y derivaciones textuales 1261
      7.1.2.3.2: La *Crónica de Alfonso XI* 1263
        7.1.2.3.2.1: La estructura de la *Crónica de Alfonso XI* 1263
        7.1.2.3.2.2: El tiempo de las tutorías 1268

7.1.2.3.2.3: El tiempo de la justicia 1271
7.1.2.3.2.4: El tiempo de las guerras 1275
7.1.2.3.2.5: El tiempo de la expansión militar 1276
7.1.2.3.2.6: El tiempo de la conquista 1280
7.1.2.3.2.7: La creación de un nuevo discurso cronístico 1282
7.1.3: Los nuevos modelos de la crónica general 1285
7.1.3.1: La *Crónica* de fray García Euguí 1285
7.1.3.2: La *Crónica de los Estados Peninsulares* 1287
7.1.3.3: La *Crónica de San Juan de la Peña* 1288
7.1.3.4: La *Grant Crónica de Espanya* de Juan Fernández de Heredia 1290
7.2: La producción jurídica 1291
7.2.1: De los fueros a los ordenamientos 1292
7.2.2: La actividad legislativa de Fernando IV 1294
7.2.2.1: Las *Leyes del Estilo* 1295
7.2.3: La labor legislativa de Alfonso XI 1297
7.2.3.1: Los primeros ordenamientos jurídicos 1300
7.2.3.2: El *Ordenamiento de Alcalá* de 1348 1302
7.2.3.2.1: Redacciones y transmisión textual 1303
7.2.3.2.2: Estructura y organización de ideas 1305
7.2.3.2.3: La defensa del nuevo regalismo 1310
7.2.3.2.4: El *Ordenamiento de Nájera:* el derecho señorial 1313
7.3: El desarrollo de la ficción 1314
7.3.1: Los modelos de la ficción: el entramado contextual 1315
7.3.1.1: Los límites de la ficción: las primeras materias narrativas 1318
7.3.1.2: El temor a la ficción: los libros de leyes 1319
7.3.1.3: Las prevenciones sapienciales 1323
7.3.1.4: La ficción como «alegría de la corte» 1324
7.3.1.5: La terminología de la ficción 1328
7.3.1.5.1: La «fabliella» 1329
7.3.1.5.2: La «estoria» y el «cuento» 1330
7.3.1.5.3: El «romance» 1331
7.3.2: *Romances* de materia hagiográfica 1339
7.3.2.1: La prosificación de las *vitae:* la formación de misceláneas 1341
7.3.2.2: La *Estoria de Santa María Egiçiaca* 1343
7.3.2.2.1: La *Estoria* en el ms. h-i-13: análisis de la estructura 1344
7.3.2.2.2: Otras manifestaciones de la *vita* 1350
7.3.2.3: *El Cavallero Pláçidas* 1350
7.3.2.3.1: De Plácidas a San Eustaquio 1352
7.3.2.3.2: Técnicas narrativas 1356
7.3.2.4: La *Estoria del rrey Guillelme* 1357
7.3.2.4.1: Vida religiosa y obligaciones estamentales ... 1358
7.3.2.4.2: Orígenes y tradición textual 1359
7.3.2.5: El *Cuento de una santa enperatrís* 1366

7.3.2.5.1: La tradición hagiográfica 1366
7.3.2.5.2: Estructura y modelo narrativo 1369
7.3.3: El *Libro del Cavallero Zifar* 1371
7.3.3.1: La transmisión textual 1371
7.3.3.2: Los contextos del *Zifar* 1375
7.3.3.3: Las *estorias* del *Zifar* 1378
7.3.3.4: Los prólogos del *Zifar* 1380
7.3.3.4.1: La defensa del molinismo 1382
7.3.3.4.2: La definición de la ficción 1391
7.3.3.5: La *estoria* de Zifar y de Grima 1393
7.3.3.5.1: Los núcleos narrativos 1395
7.3.3.5.2: La falsa identidad: la vida como peregrinación 1398
7.3.3.5.3: La verdadera identidad: la recuperación del linaje real 1406
7.3.3.6: La *estoria* de Garfín y de Roboán 1411
7.3.3.6.1: El presente narrativo 1413
7.3.3.6.2: La nueva orientación temática 1416
7.3.3.7: La *Estoria del infante Roboán* 1420
7.3.3.7.1: La amplificación: el nuevo tratamiento argumental 1421
7.3.3.7.2: La organización textual de la *Estoria del infante Roboán* 1425
7.3.3.7.3: La nueva caballería 1427
7.3.3.7.4: El descubrimiento de la nobleza: las Ínsulas Dotadas 1433
7.3.3.8: Los *Castigos del rey de Mentón* 1439
7.3.3.8.1: La estructura de los *Castigos del rey de Mentón* 1442
7.3.3.8.1.1: El estamento de la nobleza 1444
7.3.3.8.1.2: El estamento de la realeza 1451
7.3.3.8.1.3: El estamento de la caballería 1454
7.3.3.9: Datación y autoría del *Libro del Cavallero Zifar* 1457
7.3.4: *Romances* de materia caballeresca: el ciclo artúrico 1459
7.3.4.1: Las tramas y los ciclos de la materia artúrica 1462
7.3.4.1.1: El discurso del verso 1464
7.3.4.1.2: La construcción prosística de la trama artúrica 1466
7.3.4.2: Los materiales de la *Vulgata* 1470
7.3.4.2.1: La búsqueda del Grial 1470
7.3.4.2.2: La historia de Lanzarote 1470
7.3.4.3: Derivaciones de la *Post-Vulgata* 1475
7.3.4.3.1: El *Libro de Josep Abarimatía* 1478
7.3.4.3.2: Las historias de Merlín 1481
7.3.4.3.2.1: La versión manuscrita 1483
7.3.4.3.2.2: El *Baladro del sabio Merlín* 1485
7.3.4.3.2.2.1: El contexto de recepción 1486
7.3.4.3.2.2.2: La estructura narrativa 1487
7.3.4.3.3: La *Demanda del Santo Grial* 1492
7.3.4.3.3.1: De la versión de 1313 a los impresos .. 1493
7.3.4.3.3.2: La estructura narrativa 1495

7.3.4.3.3.2.1: La *Demanda:* caps. i-cccxci 1497
7.3.4.3.3.2.2: La *Muerte de Arturo* 1503
7.3.4.4: La tradición textual del *Tristán* 1505
7.3.4.4.1: La transmisión peninsular del *Tristán* 1506
7.3.4.4.2: La estructura temática del *Tristán* castellano 1511
7.3.4.4.3: El *Cuento de Tristán de Leonís* 1513
7.3.4.4.3.1: La primera identidad caballeresca 1515
7.3.4.4.3.2: La reconstrucción de la identidad caballeresca 1520
7.3.4.4.4: El *Tristán de Leonís:* el final de las aventuras 1523
7.3.4.4.5: El *Tristán* medieval: los nuevos fragmentos 1527
7.3.4.4.6: La recepción ideológica del *Tristán* peninsular 1535
7.3.4.4.7: La construcción del discurso narrativo 1538
7.3.4.5: *Amadís de Gaula* 1540
7.3.4.5.1: Transmisión textual 1541
7.3.4.5.1.1: La primera recepción del *Amadís:* la materia artúrica 1542
7.3.4.5.1.2: La segunda recepción del *Amadís* 1547
7.3.4.5.1.3: La tercera recepción del *Amadís* 1550
7.3.4.5.1.4: El receptor como transformador de las líneas argumentales 1551
7.3.4.5.2: El primer *Amadís* 1554
7.3.4.5.2.1: La construcción de la identidad heroica 1556
7.3.4.5.2.2: La creación del nombre del héroe 1558
7.3.4.5.2.3: Asechanzas contra la identidad caballaresca 1559
7.3.4.5.2.4: Unidad amor-caballería 1560
7.3.4.5.2.5: Defensa de la unidad amor-heroísmo .. 1561
7.3.4.5.3: La versión trastámara del *Amadís* 1563
7.3.4.5.3.1: Enfrentamiento entre Lisuarte y Amadís 1564
7.3.4.5.3.2: Aventuras europeas de Amadís 1565
7.3.4.5.3.3: Orígenes de Esplandián 1567
7.3.4.5.3.4: Final de los personajes 1567
7.3.4.5.4: La revisión de Montalvo 1570
7.3.5: *Romances* de materia carolingia 1577
7.3.5.1: Modelos temáticos y líneas de evolución textual .. 1578
7.3.5.2: *Flores y Blancaflor* 1582
7.3.5.2.1: La versión historiográfica 1583
7.3.5.2.2: Los núcleos temáticos de la tradición cronística 1585
7.3.5.2.3: La versión quinientista 1589
7.3.5.3: *Berta* 1593
7.3.5.3.1: El apartamiento de Berta de la corte 1594
7.3.5.3.2: El regreso de Berta a la corte 1596
7.3.5.4: *Mainete* 1597
7.3.5.4.1: La pérdida de la identidad familiar 1599
7.3.5.4.2: La construcción de la identidad heroica 1601
7.3.5.4.3: La recuperación de la identidad familiar 1603
7.3.5.5: *Cuento del enperador Carlos Maynes* 1605
7.3.5.5.1: Caballería cortesana y acción narrativa 1605

7.3.5.5.2: Los planos de la estructura: las relaciones temáticas 1607
7.3.5.6: *Historia de Enrique fi de Oliva* 1617
7.3.5.6.1: Contexto de recepción y configuración textual 1619
7.3.5.6.2: Estructura narrativa 1622
7.3.5.6.3: La construcción de la identidad del héroe ... 1624
7.3.5.6.4: La demostración de la personalidad heroica 1627
7.3.6: *Romances de materia historiográfica:* textos y derivaciociones 1631
7.3.6.1: Las *Sumas de Historia Troyana* 1632
7.3.6.1.1: Leomarte y la voluntad de autoría de las *Sumas* 1633
7.3.6.1.2: La configuración historiográfica de las *Sumas* 1634
7.3.6.1.3: La concepción caballeresca 1638
7.3.6.1.4: Estructura y contenido narrativo 1639
7.3.6.1.4.1: Orígenes de Troya 1641
7.3.6.1.4.2: Guerra de Troya 1642
7.3.6.1.4.3: Materia de Roma 1645
7.3.6.1.4.4: «Fablas» y «estorias» diversas 1647
7.3.6.2: La labor cronística de don Juan Fernández de Heredia 1649
7.3.6.2.1: El conocimiento de la cultura clásica 1649
7.3.6.2.2: Una aproximación al humanismo 1651
7.3.7: *Romances* de materia de la Antigüedad 1655
7.3.7.1: Las primeras formas de la materia clásica: hagiografía y ficción 1656
7.3.7.2: *Otas de Roma* 1658
7.3.7.2.1: Orígenes y transmisión textual 1659
7.3.7.2.2: El análisis de la traición 1662
7.3.7.2.3: La estructura temática 1663
7.3.7.2.3.1: La infante Florencia: amor y cortesía .. 1664
7.3.7.2.3.2: La emperatriz Florencia: intrigas y cortesía 1670
7.3.7.3: *Ystoria del noble Vespesiano* 1674
7.3.7.3.1: Orígenes y transmisión textual 1676
7.3.7.3.2: La estructura narrativa 1676
7.3.7.4: *Historia de Apolonio* 1680
7.4: Literatura cortesana 1683
7.4.1: Libros de caza 1683
7.4.1.1: El ms. Esc. V-ii-19: los textos menores 1684
7.4.1.1.1: El *Tratado de cetrería* del halconero Gerardo 1685
7.4.1.1.2: El *Libro de cetrería* del rey Dancos 1686
7.4.1.1.3: El *Libro de los halcones* del maestro Guillermo 1688
7.4.1.1.4: El *Libro de los açores* 1689
7.4.1.2: El *Tratado de cetrería* 1690
7.4.1.3: El *Libro de la montería* 1692
7.4.1.3.1: La caza como ejercicio caballeresco 1692
7.4.1.3.2: Transmisión y contenido del *Libro de la montería* 1694
7.4.2: Tratados políticos 1696

7.4.2.1: El *De Regno* de Santo Tomás de Aquino: la política como «arte» ... 1700
7.4.2.2: La *Glosa castellana al «Regimiento de príncipes»* .. 1704
7.4.2.2.1: Egidio el Romano y su *De regimini principum* 1705
7.4.2.2.2: Fray Juan García de Castrojeriz y la *Glosa* ... 1708
7.4.2.2.3: El Libro I: el tratado de las virtudes ... 1711
7.4.2.2.4: El Libro II: el gobierno de la casa ... 1715
7.4.2.2.5: El Libro III: el gobernamiento de la ciudad y el reino ... 1721
7.4.2.3: *Avisaçión de la dignidad real* ... 1725
7.4.2.3.1: Los núcleos temáticos de la *Avisaçión* ... 1727
7.4.2.3.2: La construcción de la «cortesía nobiliaria» ... 1728
7.4.2.4: El *Tratado de la comunidad* ... 1730
7.4.2.4.1: Materia y estructura del *Tratado de la comunidad* ... 1731
7.4.2.4.2: Procedimientos formales y técnicas de exposición ... 1734
7.5: Propaganda religiosa y afirmación doctrinal ... 1735
7.5.1: Manuales de confesión ... 1736
7.5.1.1: Martín Pérez, *Libro de las confesiones* ... 1739
7.5.1.1.1: Transmisión y estructura ... 1739
7.5.1.1.2: El orden de la penitencia: la imagen de la realidad ... 1741
7.5.2: P. López de Baeza, *Dichos de los santos padres* ... 1744
7.5.2.1: Un mismo marco de producción ideológica ... 1746
7.5.2.2: Las fuentes textuales: la nueva orientación temática 1747
7.5.2.3: Estructura y sentido de los *Dichos* ... 1748
7.5.3: Los tratados apologéticos y de controversia ... 1750
7.5.3.1: Alfonso de Valladolid ... 1752
7.5.3.1.1: El *Mostrador de Justiçia* ... 1753
7.5.3.1.2: El *Libro del zelo de Dios* ... 1756
7.5.3.1.3: Otros escritos ... 1759
7.5.3.2: La *Visión de Filiberto* ... 1761
7.5.3.2.1: La estructura narrativa: recitación y verosimilitud ... 1762
7.5.3.2.2: El debate del cuerpo y el alma ... 1764

Capítulo VIII: DE PEDRO I (1350-1369) A JUAN I (1379-1390): EL ADVENIMIENTO DE UNA NUEVA DINASTÍA ... 1771

8.1: El cambio dinástico: las transformaciones políticas ... 1772
8.2: Las redacciones historiográficas ... 1776
8.2.1: La historiografía petrista ... 1777
8.2.1.1: La *Corónica verdadera* ... 1777
8.2.1.2: Juan de Castro y la propaganda petrista ... 1779
8.2.2: Las *Crónicas de los Reyes de Castilla* del canciller Ayala 1783
8.2.2.1: La versión *Primitiva* y la versión *Vulgar* ... 1784
8.2.2.2: El proceso de redacción de las *Crónicas* ... 1785

8.2.2.3: La *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique* 1789
    8.2.2.3.1: La estructura de la *Crónica* 1790
    8.2.2.3.2: La labor del cronista 1795
    8.2.2.3.3: La trama literaria de la *Crónica* 1800
    8.2.2.3.4: La dimensión caballeresca de la *Crónica* 1803
8.2.2.4: La *Crónica de Juan I* 1808
    8.2.2.4.1: La estructura cronística 1810
    8.2.2.4.2: El análisis de la conducta regia 1812
    8.2.2.4.3: La reconstrucción de la corte 1815
8.2.3: La *Gran Crónica de Alfonso XI* 1816
    8.2.3.1: El contenido de la *Gran Crónica* 1817
    8.2.3.2: La continuidad del discurso histórico: la «Corónica d'España» 1819
8.3: Los libros de viajes: los primeros pasos 1821
    8.3.1: El *Libro del conosçimiento* 1824
        8.3.1.1: El viaje supuesto 1825
        8.3.1.2: Las estrategias de la verosimilitud 1827
    8.3.2: El *Libro de Marco Polo* 1829
    8.3.3: El *Libro de las maravillas del mundo* 1831
    8.3.4: Los viajes alegóricos 1833
        8.3.4.1: La *Visión de don Túngano* 1834
            8.3.4.1.1: La estructura narrativa: el marco de la verosimilitud 1836
            8.3.4.1.2: El recorrido iniciático 1838
        8.3.4.2: El Purgatorio de San Patricio 1843
            8.3.4.2.1: La *vita* de San Patricio: la boca del purgatorio 1845
            8.3.4.2.2: El itinerario purgatorial 1846
8.4: La literatura catequismal 1852
    8.4.1: El *Catecismo* de Gil de Albornoz 1853
    8.4.2: El catecismo de Gutierre de Toledo 1856
    8.4.3: El Ms. 77 de la Biblioteca Menéndez Pelayo 1859
        8.4.3.1: Los tratados penitenciales 1861
        8.4.3.2: Los textos catequismales 1866
            8.4.3.2.1: Oraciones y ministerio sacerdotal 1866
            8.4.3.2.2: La regulación de la vida eclesiástica 1868
            8.4.3.2.3: Textos devocionales 1870
        8.4.3.3: La materia «exemplar» 1871
            8.4.3.3.1: La exhortación a la castidad 1872
            8.4.3.3.2: La piedad devocional 1874
    8.4.4: Don Pedro Gómez Álvarez de Albornoz 1875
        8.4.4.1: El *Libro del arçobispo de Sevilla:* prólogo y tratados 1877
        8.4.4.2: El *Libro de la justiçia de la vida espiritual* 1881
            8.4.4.2.1: El sermonario sobre los mandamientos 1881
            8.4.4.2.2: Los artículos de la fe 1887
            8.4.4.2.3: El sacramental 1889
            8.4.4.2.4: Las obras de misericordia 1890
            8.4.4.2.5: El análisis sobre los pecados 1891
        8.4.4.3: El «confesional» 1895

8.5: La sermonística 1897
  8.5.1: El desarrollo de la predicación peninsular 1901
  8.5.2: La homilía de don Pero López de Baeza 1904
  8.5.3: Un sermón de don Pedro de Luna 1907
    8.5.3.1: Del *thema* a la *divisio:* el contexto político 1908
    8.5.3.2: La estructura discursiva: la lección de la historia .. 1910
    8.5.3.3: La peroración final: la simbología del poder real .. 1913
  8.5.4: Un sermón político aragonés 1914
8.6: El desarrollo de la hagiografía 1916
  8.6.1: La *Legenda aurea* en las compilaciones peninsulares .. 1918
    8.6.1.1: La *Istoria de Sant Alifonso* 1921
      8.6.1.1.1: La estructura narrativa 1922
    8.6.1.2: El BN Madrid, 10252 1926
      8.6.1.2.1: *De Sant Lorenço e de Sant Sisto* 1927
      8.6.1.2.2: Los *Miraglos de Santiago* 1930
  8.6.2: Las *vitae* del ms. h-i-13 1936
    8.6.2.1: *Vida de Santa María Madalena* 1937
      8.6.2.1.1: Primera trama narrativa: la difusión del culto 1940
      8.6.2.1.2: Segunda trama narrativa: el valor de la penitencia 1943
    8.6.2.2: *Vida de Santa Marta* 1946
      8.6.2.2.1: El «exemplo» de la vida 1947
      8.6.2.2.2: El «exemplo» de la muerte 1950
    8.6.2.3: La *passio* de Santa Catalina 1953
      8.6.2.3.1: Santa Catalina y la valoración del «saber» 1954
      8.6.2.3.2: El modelo narrativo de la *passio* 1955
        8.6.2.3.2.1: La disputa religiosa 1958
        8.6.2.3.2.2: La vida celestial 1959
  8.6.3: La leyenda de San Amaro 1962
    8.6.3.1: Tradición textual y contexto de producción 1962
    8.6.3.2: La estructura narrativa 1964
      8.6.3.2.1: El viaje como recorrido de purificación 1965
      8.6.3.2.2: La contemplación escatológica 1969
  8.6.4: La *Vida de San Alejo* 1972
    8.6.4.1: La «versión canónica» 1972
    8.6.4.2: La «versión popular» 1977
  8.6.5: La *Vida de Santa Pelagia* 1981
    8.6.5.1: Narrador e intención doctrinal 1982
    8.6.5.2: Estructura narrativa 1983
  8.6.6: La hagiografía monacal 1986
    8.6.6.1: La *Vida de Santo Domingo de Guzmán* 1987
      8.6.6.1.1: El relato hagiográfico 1988
      8.6.6.1.2: Los *miracula* de Santo Domingo 1992
    8.6.6.2: La *Leyenda de Santo Tomás de Aquino* 1995
      8.6.6.2.1: La construcción de la identidad religiosa 1997
      8.6.6.2.2: Las virtudes como modelo de santidad 2000
8.7: Los tratados de espiritualidad 2001
  8.7.1: Fray Pedro Fernández Pecha 2002
    8.7.1.1: Los *Soliloquios* 2003

        8.7.1.1.1: El primer *Soliloquio:* la búsqueda de Dios .. 2003
        8.7.1.1.2: El segundo *Soliloquio:* la disputa con el Creador 2009
8.8: La cuentística y la literatura sapiencial 2011
    8.8.1: El *Libro de los gatos* 2012
        8.8.1.1: Los *gatos:* el enigma de la titulación 2013
        8.8.1.2: El *Libro de los gatos* y la predicación religiosa 2015
        8.8.1.3: La unidad narrativa del *exemplum* 2017
        8.8.1.4: Las líneas doctrinales del *Libro de los gatos* 2019
            8.8.1.4.1: La sátira clerical y la enseñanza religiosa 2019
            8.8.1.4.2: La crítica social: los estamentos seglares 2022
    8.8.2: El *Viridario* o *Vergel de la consolaçión* 2025
        8.8.2.1: Del *Viridarium* latino al *Viridario* castellano 2025
        8.8.2.2: El contenido del *Viridario* 2026
            8.8.2.2.1: El conocimiento del pecado 2027
            8.8.2.2.2: El «vergel» del alma 2028
            8.8.2.2.3: La sabiduría de Dios 2030
        8.8.2.3: Los *Enxemplos que perteneşçen al Viridario* 2032
8.9: El ejercicio de la caza: don Pero López de Ayala 2036
    8.9.1: El *Libro de la caza de las aves* 2036
        8.9.1.1: El prólogo del *Libro* y la transmisión manuscrita .. 2038
        8.9.1.2: La descripción de las aves 2043
        8.9.1.3: El capítulo viii: el tratado de los neblíes 2046